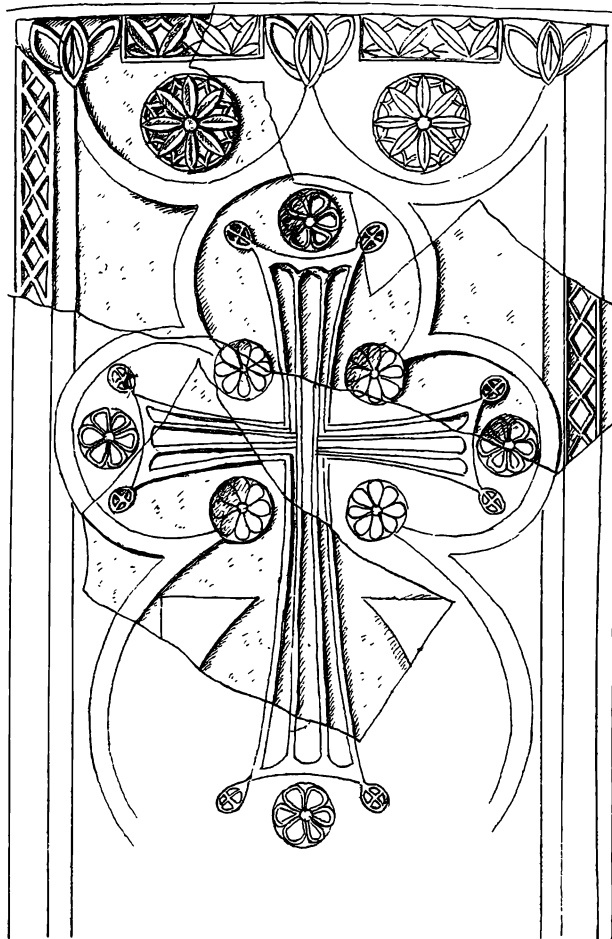


RES ORIENTALES XV

APÔTRES DES CONFINS

PROCESSUS MISSIONNAIRES CHRÉTIENS DANS L'EMPIRE IRANIEN



CHRISTELLE JULLIEN
FLORENCE JULLIEN

Publié par le Groupe pour l'Étude de la Civilisation du Moyen-Orient

Comité Scientifique :

P. BERNARD, membre de l'Institut.

H. GAUBE, Universität, Tübingen.

PH. GIGNOUX, École Pratique des Hautes Études, Paris.

G. GNOLI, Istituto Italiano per l'Africa e l'Oriente, Rome.

P.O. HARPER, Metropolitan Museum of Art, New York.

M. TARDIEU, Collège de France.

Éditeur des *Res Orientales* :

GROUPE POUR L'ÉTUDE DE LA
CIVILISATION DU MOYEN-ORIENT,

Bures-sur-Yvette, France.

Président : Y. MONSEF.

Directeur des *Res Orientales* :

R. GYSELEN, Directeur de recherche au C.N.R.S., Paris.

Diffusion :

PEETERS PRESS, Bondgenotenlaan 153,

P.B. 41, B-3000 Leuven (Belgique).

Toute correspondance scientifique est à adresser au
GROUPE POUR L'ÉTUDE DE LA
CIVILISATION DU MOYEN-ORIENT,
13 rue du Fond Garant, 91440 Bures-sur-Yvette, France.

RES ORIENTALES

Volume XV

Christelle JULLIEN
Florence JULLIEN

APÔTRES DES CONFINS

PROCESSUS MISSIONNAIRES CHRÉTIENS

DANS L'EMPIRE IRANIEN

Groupe pour l'Étude de la Civilisation du Moyen-Orient
Bures-sur-Yvette 2002

L'illustration de la couverture représente une croix en stuc provenant de l'île de Kharg.
Le dessin provient des archives personnelles du Père M.-J. STEVE

ISSN 1142-2831 (Res Orientales)
ISBN 2-9508266-9-5 (ResOr XV)

PAR MICHEL TARDIEU

En travaillant sur une pièce, jusqu'alors inexploitée, de la littérature hagiographique syriaque (les *Actes de Mār Māri*), et sur celles, nombreuses, qui existent sur l'histoire de l'évangélisation de la Mésopotamie et de la Perse, Christelle Jullien et Florence Jullien ont développé dans cet ouvrage une ligne directrice qui justifie leur entreprise. Elles cherchent à déterminer quelle a été la position des autorités ecclésiastiques orientales par rapport à la société de leur temps, autrement dit, en premier lieu, l'État de la dynastie sassanide jusqu'au début de l'islam. À partir de là, elles montrent comment la conscience que ces autorités avaient d'elles-mêmes et de l'autonomie de leurs églises et, parallèlement, celle de la valeur intrinsèque de leurs traditions propres, ont été acquises par une conquête progressive.

La nouveauté est sans aucun doute de faire apparaître dans les matériaux historiographiques et hagiographiques de l'Église syrienne de l'Est une part importante d'auto-réflexion et de rendre celle-ci saisissable, en dépit du fait que le langage pieux qui sert à l'exprimer n'est le plus souvent que de la « langue de bois ». La difficulté du travail à entreprendre dans cette perspective consistait à percer ce langage de convention par toutes sortes d'analyses qui chevauchent, en étant isolément bien ajustées mais s'ajustant aussi entre elles pour vérifier les imbrications. L'effet de tuile, que produisent les auteurs en associant des listes — qui ne sont pas qu'ornementales — de noms propres de personnes et de territoires, a son chef-d'œuvre dans la première partie, où entrent en combinaison les figures apostoliques de Matthieu et de Barthélemy, de Simon et de Jude, d'Addaï et de Thaddée, d'Aggaï et de Thomas, figures polymorphes, préposées à des territoires flous : le « Pays des Oasis », la Lycaonie, l'Éthiopie, l'Inde, la Scythie, mais aussi l'Arabie et

la Perse. Tuilage du meilleur effet également, mais cette fois interne à l'ouvrage, de la seconde partie (chronique des implantations) par rapport à la première (l'analyse des traditions), en ce sens que les grands absents de celle-ci, autrement dit les faits socio-politiques des déportations et certains acteurs décisifs externes — comme les « hérétiques » et les « idolâtres » —, y apparaissent en clair dans un jeu éblouissant d'homophonies et de pastiches. L'exemple le plus frappant est l'histoire réécrite de la christianisation du Bēth-Garmaï, région à l'Est du Tigre, entre ce fleuve et le Petit Zab : enjeu réel pour Māni et Adda au III^e s., mais devenu deux siècles plus tard, pour les besoins de l'historiographie ecclésiastique, un décor idéal pour y placer la fiction anachronique d'homonymes luttant contre l'hérésie, Māri et son disciple, Adda !

La volonté fantasmatique de rechristianisation du monde va du reste très loin. Elle implique dans la documentation traitée l'éradication des adversaires par les miracles de guérison, certes, mais aussi l'effacement complet du paysage religieux de la société traditionnelle avec ses cultes archaïques rendus aux sources et aux arbres. Cet état de choses laisse supposer que la résistance aura été plus vive dans les régions à forte structure sociale, couronnée par la personne d'un monarque local, comme c'était le cas en Mésopotamie pré-sassanide. Ainsi à Séleucie du Tigre, où le groupe de Mār Māri s'emploie à raser le temple des idoles pour le remplacer par une petite église, avec école et clergé enseignant, il est bien précisé que l'ancien édifice était un domaine royal où logeaient, comme dans le temple de la déesse syrienne à Hiérapolis, les sacrificateurs avec leur personnel pléthorique. Ailleurs, c'est un four du palais même du roi, qui est excavé par les mission-

naires jusqu'à la nappe phréatique pour obtenir un puits sur lequel sera construit un baptistère. La « dynamique de la christianisation » encercle, elle phagocyte ou bien elle expulse tout ce qui n'est pas elle-même, sans dire pour autant quoi que ce soit de précis sur l'identité des cultes effacés. Le démon de Kaškar est-il réellement une divinité, l'Aigle ? Plutôt, me semble-t-il, un Gad, génie tutélaire de la ville, représenté non en Tyché d'Antioche, mais en jeune homme avec aigle pour symbole animal, comme on le voit sur les bas-reliefs de Palmyre et de Dūra.

Les contours de ce qui est aboli paraissent moins incertains et demi-brouillés, lorsque les adversaires visés sont, non plus des païens du monde sémitique d'autrefois, mais des déviants judéo-chrétiens ou chrétiens, qui relèvent du temps présent et se détachent avec suffisamment de netteté sur ces fonds d'inventaires que sont les catalogues d'hérésies. Tel, par exemple, le cas de ce Dousthi rencontré par les missionnaires au bord d'un fleuve. Christelle Jullien et Florence Jullien ont bien vu qu'il était l'homonyme d'une des figures fondatrices du baptisme sud-babylonien. Les *Actes de Mār Māri* ne nous cachent rien du personnage. Il exerce la profession de batelier, mais la gangrène lui a rongé pieds et mains, et par-dessus le marché il est affligé d'une occlusion intestinale. Arius, comme on sait, souffrait du contraire. C'est le côté faible des hérétiques. Le prêtre de Baukalis finit ses jours en se vidant dans les latrines de Constantinople. Dousthi eut plus de chance. Il fut guéri, reprit les rames et fit traverser le fleuve à ses bienfaiteurs.

Rosa Söder avait su expliquer, dans les années trente, que les aventures apostoliques étaient faites des mêmes ingrédients qui assuraient le succès des romans hellénistiques. Les histoires de voyageurs, de commerçants et de guérisseurs y agrémentaient des enlèvements et rachats de midinettes, que remplacent désormais, en sens inverse, des discours poussant au renoncement et à l'ascétisme. Ce qui étonne le plus dans la nouvelle littérature est de voir circuler les marchandises et s'effectuer les transac-

tions sans qu'on sache rien des montants. Ni numéraire, ni fisc, ni impôts. Où est passé l'argent ? Le coût des choses ? On n'en a pas la moindre idée. Qu'il s'agisse de pierres ou de métaux, ils sont dits d'un grand prix, bien sûr, mais non chiffré. Pareillement pour les esclaves. Quand les *Actes de Thomas* mentionnent une certaine somme, censée correspondre au montant de la vente de l'apôtre comme esclave spécialisé en bâtiment et charpente, le font-ils à bon escient ? Ou bien, comme cela semblerait plutôt le cas, n'affichent-ils qu'une valeur symbolique en référence au coût de la subornation de Judas par les grands prêtres, voire au prix de la vente de Joseph, fils de Jacob, par ses frères ?

Les problèmes monétaires n'ont guère tracassé les chroniqueurs chrétiens. Ils se soucient, avant tout, de la situation et du rang des églises locales en pays mésopotamien. Telles que les décrivent les *Actes de Mār Māri*, ces églises apparaissent fortement développées. Elles ont leur cimetière, leur maison ecclésiale avec baptistère et reliquaire, leurs écoles, avec un personnel d'assistance pour l'enseignement et l'administration presbytérale, puis, au-dessus d'elles et de l'évêque local, un épiscopat régional assez nombreux et remuant, que préoccupent des questions de préséance et, ce qui n'est pas tout à fait la même chose, de primauté hiérarchique et d'organisation du pouvoir : « La conversion de Kaškar [Babylonie du Sud] précéda celle de Séleucie et du Bēth-Aramāyē ; c'est pourquoi il a été retenu que le siège de ce lieu était le plus ancien de tous les sièges » ; d'autre part : « Celui qui serait recteur de l'église de Kokhé [quartier de Séleucie] gouvernerait à la tête des évêques de l'Orient ». Le livre de Christelle Jullien et Florence Jullien a le mérite de bien marquer que c'est à ce type de rapports et de fonctionnement qu'aboutissent les leçons des itinéraires composés à la manière des apôtres, pour distraire et témoigner.

Michel Tardieu
Professeur au Collège de France

À la mémoire de notre cher Père Steve

À nos parents

À Valérie

Cette étude fut initialement présentée comme thèse de Doctorat en Histoire et Sciences Religieuses, soutenue le 29 janvier 2000 à l'École Pratique des Hautes Études (V^e section) Paris-Sorbonne, devant un jury présidé par M. A. Le Boulluec (E.P.H.E.), et composé de M. le Professeur S. P. Brock (Oriental Institute d'Oxford), M. A. Desreumaux (C.N.R.S.), M. Ph. Gignoux (E.P.H.E.), M. S. Mimouni (E.P.H.E., directeur de la thèse), Mme M.-J. Pierre (E.P.H.E.), M. le Professeur M. Tardieu (Collège de France). Les membres de ce jury nous ont proposé un certain nombre de suggestions ; nous leur en sommes particulièrement reconnaissantes.

Nous voulons également remercier ici tous ceux qui nous ont aidés lors de la réalisation de cet ouvrage :

Mme R. Gyselen (C.N.R.S.), qui a bien volontiers accepté d'éditer ce volume et qui n'a pas ménagé sa peine pour que cette publication aboutisse. Nous lui devons maintes remarques fort utiles, fruit de ses patientes et attentives relectures.

M. Ph. Huyse (C.N.R.S.), qui nous a indiqué de précieuses références et eut la gentillesse de réexaminer les passages concernant les inscriptions sassanides.

M. Ph. Gignoux, qui a bien voulu revoir les dernières épreuves du manuscrit, nous faisant profiter de sa grande connaissance du monde iranien.

M. M. Tardieu, pour avoir accepté avec grande amabilité de rédiger la préface, et qui a soutenu avec bienveillance et obligeance l'élaboration de ce livre. Il nous a également fait bénéficier de ses précieux avis, nous permettant ainsi de mieux approfondir certaines thématiques du monde manichéen.

Nos remerciements vont enfin aux organismes qui ont permis cette parution :

— le Groupe pour l'Étude de la Civilisation du Moyen-Orient, qui a accueilli cette réflexion dans la collection des *Res Orientales* ;

— le Collège de France qui, en accordant une subvention aux auteurs, a stimulé leur démarche ;

— le laboratoire « Monde Iranien » (U.M.R. 7528), dirigé par M. B. Hourcade, pour son hospitalité tout au long des travaux de mise en forme.

Il nous reste à dire notre très profonde gratitude au Père M.-J. Steve (C.N.R.S., Mission archéologique en Iran) auprès duquel nous avons cheminé durant ces années de recherche. Sa porte toujours ouverte, son aide diligente et efficace, son inlassable dévouement, son soutien attentif et généreux ne nous ont jamais fait défaut. Que cet ouvrage, qui lui est dédié, soit le témoignage de notre reconnaissance fidèle et affectueuse.

Un grand merci enfin à notre famille, nos parents et Valérie, pour leur soutien et leurs encouragements indéfectibles, à tous ceux qui, de près ou de loin, nous furent proches par leur attention et leur amitié.

PRÉFACE par Michel TARDIEU	I
AVANT-PROPOS	5
TABLE DES MATIÈRES	7
INTRODUCTION GÉNÉRALE	15

PREMIÈRE PARTIE : TRAJETS D'APÔTRES. TRADITIONS TOPOLOGIQUES CHRÉTIENNES RELATIVES À L'ÉVANGÉLISATION DE L'ORIENT IRANIEN

Introduction	19
L'Historicité à l'épreuve	19
Figures d'apôtres	20
1. L'« apôtre »	20
2. L'apôtre, un contractant	22
Le schéma principal	22
Variante	23
3. L'apôtre, un homme de pouvoir	24
Pouvoirs divins	24
"Prise de pouvoir"	25
4. L'apôtre, un médiateur	26
Médiateur entre Dieu et les groupes accueillants	26
La configuration au Christ	26
Un rôle d'arbitrage	27
L'apôtre, protecteur de sa communauté	28
5. Le successeur apostolique	28
Conclusion	29
Tirages au sort des espaces missionnaires	31
1. Répartition des champs de mission	31
Une thématique prophétique	31
La médiation du Christ	32
Vers une réorganisation du monde habité	33
Les apôtres et les tribus d'Israël	34
2. La division du monde : une représentation symbolique	35
Le monde en quatre parties	35
Représentation trinomique du monde	36

L'expérience d'Alexandre et son impact	37
L'Orient : un ailleurs	38
3. Le tirage au sort : vers une cosmologie ?	39
Géographie astrologique	39
Conclusion	41
Chapitre I : BARTHÉLEMY	43
A. Le trajet « indien »	43
1. De l'« Inde » aux confins de l'Éthiopie	44
Dans le sillage de Rufin	44
2. L'« Inde » qu'on appelle « Heureuse » et la mission en territoire iranien	46
La tradition littéraire arménienne	47
La tradition grecque	48
La tradition syriaque	48
B. Quelques réflexions sur l'ancrage indien	49
L'Inde et le voyageur-sage	49
Barthélemy, figure des missions alexandrines en Inde péninsulaire ?	50
Chapitre II : MATTHIEU	55
A. L'Éthiopie	55
B. En pays « parthe »	56
1. Parcours chez les Parthes	56
2. La prééminence hiéropolitaine	57
C. Au pays des anthropophages	58
Chapitre III : SIMON ET JUDE, THADDÉE, ADDAÏ	61
Préliminaire aux trajets de Simon : une crucifixion à Jérusalem	62
A. Les traditions liées au Bosphore et au Pont	62
B. L'itinéraire perse	63
C. La tradition linguistique grecque	65
D. La tradition littéraire syriaque	66
E. Addaï-Thaddée	67
1. Apostolat à Édesse	67
2. Apostolat d'Addaï dans l'aire osrhoénienne et vers l'« Orient »	69
Chapitre IV : AGGAÏ	73
Chapitre V : MĀRI	77
Chapitre VI : THOMAS	79
A. Le parcours parthe de Thomas	79
B. Vers l'Inde	80
1. Le parcours iranien vers l'Inde	80
La tradition littéraire grecque	80
La tradition de langue latine	81
2. Le parcours strictement indien	82
Les <i>Actes de Thomas</i> : tradition littéraire et modèle de composition	82
La tradition latine	83
La tradition syriaque	83

La tradition arménienne	83
La tradition grecque	84
Les traditions coptes et arabes	85
Le parcours indien inspiré des <i>Actes de Thomas</i>	86
Les témoignages patristiques	86
L'Inde en ses limites extrêmes	86
C. Le transfert des reliques depuis l'Inde	87
1. Le parcours irano-indien et le transfert des restes de Thomas vers Édesse	89
La tradition syriaque	89
La tradition grecque	90
La tradition latine	90
2. Le transfert des reliques depuis l'Inde vers l'Arménie	92
D. L'itinéraire thomasien et la tradition	92
1. Les trajets vers l'Inde	92
Le trajet terrestre	92
Le trajet d'Alexandre	93
Le trajet semi-maritime	94
Les voies maritimes vers l'Inde	94
2. La geste de Thomas : entre fiction et réalité	95
Andrapolis	95
Itinéraire de Thomas, itinéraire de Māni	95
En Inde, le royaume de Gondophar	97
Le roman d'Apollonius de Tyane et les <i>Actes de Thomas</i>	98
Taxila	100
La vision du palais	101
Vers Calamine	102
La descente vers le Sud	103
3. Thomas en Inde du Sud	104
L'histoire de Thomas Qinyai	105
Un évêque d'Édesse ?	105
Joasaph et Barlaam	106
Des tablettes de bronze	107
Sur les reliques de Thomas en Inde du Sud	107
Chapitre VII : LA TRADITION DES MAGES	111
Une tradition littéraire essentiellement syriaque	111
La tradition des mages et le milieu iranien	114

DEUXIÈME PARTIE :

DYNAMIQUES DE CHRISTIANISATION DANS L'EMPIRE IRANIEN

Introduction	121
Chapitre I : PREMIÈRES TRACES D'UNE IMPLANTATION DU CHRISTIANISME DANS L'EMPIRE IRANIEN : LA DOCUMENTATION	123
A. Le dossier édessénien : un christianisme au II ^e siècle	123

1. Les archives d'Édesse : la <i>Chronique d'Édesse</i> et la <i>Doctrine d'Addai</i>	123
2. Autres témoignages	124
a. Des évêques dès 197	124
b. Abgar, un roi chrétien ?	124
c. Les <i>Actes de Šarbil</i>	125
3. Le christianisme en zone frontalière	125
a. Les historiens ecclésiastiques	125
Denys d'Alexandrie	125
L' <i>Histoire ecclésiastique</i> de Sozomène	125
b. L'építaphe d'Aberkios	125
c. Présence chrétienne à Dūra	127
B. Les traces en territoire iranien	128
1. Le <i>Livre des lois des pays</i>	128
a. Présentation	129
b. Les régions christianisées	130
Parthes	130
Gèles et Kūšans	130
Perses	130
Mèdes	131
Hatra	131
2. L' <i>Histoire de Karkā d-Bēth Sloq</i> et des martyrs qui y furent	132
3. La <i>Chronique d'Arbèles</i>	133
Conclusion	136
Chapitre II : LE MOUVEMENT BAPTISTE EN ORIENT, UN PHÉNOMÈNE MARGINAL POUR LA CHRISTIANISATION ?	137
1. Le baptisme dans l'Orient iranien	137
a. Documentation sur le mouvement	137
Les mughtasilahs	138
Les masbothéens	138
Les šabiens et les mandéens	139
Les sampséens	140
Les dosthéens	140
b. La référence à Elchasaï	141
c. Elchasaï, « le Parthe »	143
Un contexte iranien dans <i>Elenchos</i> IX, 13, 1-3	144
Une origine « parthe » ?	144
L'expérience d'Elchasaï, un baptisme en milieu iranien ?	145
2. Le baptisme en Iran, vecteur de christianisation	146
a. Des baptistes judéo-chrétiens	146
b. Spiritualisation du milieu géographique	147
Des eaux mortes aux eaux vives	147
c. La méthode missionnaire manichéenne révélatrice d'une christianisation	148
Conclusion	150

Chapitre III : LES DÉPORTATIONS ET LEURS CONSÉQUENCES SUR LA CHRISTIANISATION DANS L'EMPIRE IRANIEN	153
A. Les déportations de Šāpūr I ^{er}	153
1. Les campagnes de Šāpūr I ^{er}	153
a. Les trois offensives	154
Les deux premières campagnes	154
Troisième offensive	155
La <i>Chronique de Séert</i>	156
b. Conditions de transfert des prisonniers	156
c. Les motivations de Šāpūr	156
2. Géographie des implantations	157
a. Fondations urbaines : le témoignage de la <i>Chronique de Séert</i>	157
b. Traces d'implantation d'occidentaux	158
3. Les conditions de vie des déportés	159
a. Sociologie et catégories socio-professionnelles	160
Domaine agricole	160
Domaine artisanal	161
Domaine architectural	162
Quelques trajectoires individuelles	163
b. Le statut de déporté : variété d'acceptions	163
Les exilés volontaires de l'empire romain	163
Des "exilés" iraniens dans l'empire romain	164
Les déportés de l'intérieur	165
B. Le christianisme à l'épreuve de la déportation	167
1. Processus d'intégration ecclésiale	167
a. Des évêques en terre d'exil	167
b. Des survivances d'une communauté grecque chrétienne	170
Les indices tirés de l'onomastique	170
Les <i>poleis</i> : un rôle-clef pour l'essor des communautés hellénophones ?	171
<i>Poleis</i> et pouvoir	171
2. Bipolarité et identité	173
a. Double épiscopat : un critère de hiérarchisation autonome ?	173
Tendances sécessionnistes	173
Šebīta de Belašphar	174
Ray	174
Traces d'un double épiscopat dans les synodes	174
b. Les communautés mixtes	176
c. Structure liturgique bipartite : le cas d'Īrānšahr	178
« Romains » et « Caramaniens »	178
Une pratique héritée de Mésopotamie	180
Une pratique liturgique confirmée en Iran	181
3. <i>Nāšrāyē</i> et <i>krīstyonē</i> dans les inscriptions du mowbed Kirdīr	183
Chapitre IV : LES PROCESSUS DE CHRISTIANISATION	189
A. Éléments d'une dynamique missionnaire judéo-chrétienne	189
1. Premiers repères	190

a. Les nazaréens dans la littérature juive : indices pour la	
Babylonie ?	190
Une même désignation en Iran avant le III ^e siècle ?	190
« Nazaréen » : une hypothèse de transmission terminologique	
en Iran	191
b. L'Église de Perse héritière du judéo-christianisme ?	193
Un judéo-christianisme en Osrhoène ?	193
2. Entre Palestine et Mésopotamie : une convergence du système	
routier	195
3. Des techniques d'approche spécifiques	196
a. Les « Deux voies » : un manuel d'éthique partagé	196
b. Réceptivité du milieu juif à la mission chrétienne	197
Des communautés juives dynamiques ?	198
Juifs de « pur lignage » et milieux juifs réceptifs	199
B. La mission en territoire iranien : ouverture et diversité	200
1. Le mouvement des « radicaux itinérants »	200
a. L'itinérant : un modèle eschatologique et enseignant	201
Une organisation qui évolue	201
Reprise d'un schéma juif ?	202
b. Compétition missionnaire chrétienne dans l'empire	202
Les itinérants, menace pour les communautés locales ?	202
Missionnaires chrétiens en rivalité	203
c. Relais d'influence et centres d'envoi	205
2. Le courant de la <i>paideia</i>	206
Édesse : un ancrage araméen oriental	206
a. Les cercles de formation chrétienne en Orient	208
Les centres d'enseignement religieux	208
Conciliation du christianisme et de la culture hellénistique :	
Pantène, Bardesane et Tatien	209
b. La <i>paideia</i> : une dynamique pour le christianisme	212
Profil des élèves et fécondité de la <i>paideia</i>	212
<i>Philoponoi</i> et évangélisation de l'Orient	213
3. Le déplacement professionnel, vecteur doctrinal dynamique	215
a. « Sous l'habit de marchands »	215
Relais commerciaux et solidarités communautaires	217
Le marchand, agent d'ancrage doctrinal en Iran	219
« Sous l'habit de marchands » : un procédé dissimulatoire	219
Le développement thématique et sa spiritualisation	221
b. Un procédé missionnaire : la dissimulation	222
c. Les soldats	224
Conclusion	224
Chapitre V : L'ÉGLISE DE PERSE ENTRE PASSÉ ET PRÉSENT :	
RELECTURES DE L'HISTOIRE	227
A. Documents et analyse	228
1. Examen des sources	228
a. Les listes et leurs auteurs	228

b. L'ordre de succession	230
2. Le cadre chronologique	230
a. Abrīs	231
b. Abraham	231
c. Jaqūb	232
d. Aḥadābūhī	233
e. Les successeurs d'Aḥadābūhī	233
B. Le rattachement à Antioche	236
1. Les pouvoirs d'Antioche sur l'«Orient» : situation ecclésiale	237
a. La situation ante-nicéenne	237
b. Après Nicée	237
2. L'appréciation d'Antioche dans les documents de l'Église de Perse	238
a. La seconde lettre des « Pères occidentaux »	238
b. Aḥadābūhī et Yawīšō' à Antioche	242
3. Contexte explicatif : l'organisation de l'Église de Perse	244
a. La base juridique de l'Église de Perse	244
b. L'indépendance doctrinale	245
C. « Il fut envoyé vers l'Orient par l'évêque de Jérusalem » (Élie de Nisibe)	246
1. Rattachement à la famille de Jésus	246
a. La parenté de Jésus dans les listes patriarcales	246
Les primats de Séleucie et la famille de Jésus dans les listes	246
La parenté de Jacques « frère du Seigneur »	247
b. Récupération de S. Thomas : proximité plus grande avec le Christ	248
c. Fils de David, fils de Joseph	250
Revendication de l'héritage davidique	250
Le Messie, fils de Joseph	251
2. L'évolution vers le patriarcat	252
a. Des relations perdurantes entre Jérusalem et la Babylonie	252
b. Le statut de Jérusalem à l'épreuve des conciles	253
L'époque post-apostolique	253
Vers une reconnaissance de Jérusalem ?	253
c. La paternité de Pierre et la justification de l'hégémonie du siège de Séleucie-Ctésiphon	254
Le primat de Séleucie, un autre Pierre	255
L'incident d'Antioche	256
Conclusion	257
POUR CONCLURE	259
CARTES	261
CHRONOLOGIE	265
BIBLIOGRAPHIE	267
INDEX	301

« Qui aurait dit à la terre d'Orient, mère de la magie et du chaldaïsme, qu'elle fléchirait le genou et adorerait le Dieu vivant et vrai ? Qui aurait dit aux fils du guerrier Nemrod qu'au lieu de la tour et de la révolte contre Dieu ¹, ils produiraient pour Dieu des fruits d'amour et de louange et reconnaîtraient le véritable Créateur ? »

(*Actes de Mār Māri* § 32).

Babylonie, terre du magisme et du chaldaïsme, terre des rebelles et des révoltés de Babel. Là, le christianisme va s'implanter, avec pour hérauts les apôtres du Christ.

L'empire iranien recouvre une réalité géographique complexe, tenant compte à la fois des motivations politiques et stratégiques du gouvernement perse. Il s'étend jusqu'aux frontières de l'Indus à l'Est, aux rivages bordiers du Golfe, au Sud de la mer Caspienne, aux marches de l'Arménie et globalement jusqu'à la rive orientale de l'Euphrate. La région mésopotamienne septentrionale, disputée à l'empire romain, est prolongée au Sud par la Babylonie, puis la Mésène. Le royaume osrhoénien apparaît comme une enclave-tampon dans l'espace aramaisant, préservant son indépendance et soumis aux influences des deux puissances. Si l'Euphrate a servi de frontière entre les empires, ce ne fut jamais une séparation absolue. Ainsi que l'a montré E. Frézouls, le fleuve conserva toujours sa valeur de passage privilégié, tout particulièrement dans la région de son moyen cours, indépendamment des découpages politiques ². Les convois fluviaux et terrestres, le fret caravanier, ont réussi à unifier des itinéraires de part et d'autre de cette démarcation naturelle. Outre cette fonction commerciale "poreuse",

les vicissitudes politico-militaires des principaux verrous stratégiques faisaient du tracé une ligne fluctuante. La reconstitution du *limes* par L. Dillemann, à partir des travaux de reconnaissance de ses prédécesseurs ³, et tenant compte du contexte des politiques impériales romaines, aboutit à ce constat : jusqu'à la fin du III^e siècle, aucun texte ne fait allusion à un *limes* en Mésopotamie. L. Dillemann conclut sa prospection en observant que la délimitation frontalière vers le Ṭūr 'Abdin en direction de la Zabdicène, et plus au Sud encore, était extrêmement floue, en tout cas en deçà des provinces transtigritanes dont l'influence a certainement pénétré dans les territoires voisins occidentaux ⁴. Les traités bilatéraux qui furent régulièrement établis entre les empires romain et iranien pour fixer une frontière commune établirent une délimitation qui n'en fut pas moins fluctuante sur le terrain. La défense romaine se recentra sur une série de forteresses en rive droite occidentale et le long de l'Euphrate, ainsi que dans l'Entre-fleuves, sur les routes de l'intérieur. Ce n'est qu'après les incursions perses, en particulier celles de Šāpūr II vers 359, que les Romains cherchent à constituer un *limes* plus défensif (Ammien Marcellin, *Rerum Gestarum* XVIII, 7, 6 ; 8, 1) présentant cependant des zones de faiblesse ⁵.

Quelques précisions terminologiques s'imposent à l'orée de cet ouvrage. Pour des raisons de commodité, nous emploierons souvent l'expression de « courant (ou mouvement) » christianisant pour désigner un groupement communautaire, peu ou bien structuré, présentant une sensibilité chrétienne notamment par l'intégration d'éléments reconnus

¹ Le nom de Nemrod signifierait « audacieux » ou « rebelle ». D'après le Targum palestinien, c'est lui qui aurait commandé la construction de la fameuse tour de Babel, dont le sommet devait porter sa statue menaçant le ciel d'une épée.

² FRÉZOULS, E., 1978, p. 361.

³ Cf. DILLEMANN, L., 1962, p. 203-205.

⁴ DILLEMANN, L., 1962, p. 204.

⁵ DILLEMANN, L., *op. cit.*, p. 240. Pour les sources relatives au traité de 363, cf. p. 224-226.

comme chrétiens. Ce choix a par ailleurs l'avantage d'éviter tout parti-pris polémique.

À la suite de S. P. Brock, qui a qualifié de « lamentable misnomer » l'usage de mots comme « nestorien », « nestorianisme », « nestorianisation », nous adopterons celui d'« Église syro-orientale », dénomination désormais conventionnelle pour l'Église iranienne institutionnalisée⁶. Le nom « Perse » désigne l'empire iranien depuis les Achéménides jusqu'à la période pré-islamique, et l'expression « Église de Perse » doit être comprise en rapport avec l'espace géographique dans ses délimitations impériales.

Il est regrettable que le terme « oriental », défini par opposition à celui d'« occidental », reste assurément héritier d'une perception trop européocentrée, tributaire d'une vision ancienne. Un décentrage est nécessaire même s'il est néanmoins commode d'utiliser cette désignation, sachant d'ailleurs ses limites. Ici, le terme « occidental » est souvent utilisé pour désigner, d'une façon générale, l'empire romain oriental et ses populations.

Certains aspects de notre démarche s'inscrivent dans le cadre d'une géographie historique⁷ ; dans l'histoire des missions en Orient cette perspective suppose l'étude de processus, d'évolutions des sièges, des sites d'implantation des chrétiens, des relations inter-communautaires, de transferts d'une cité à une autre... Cette approche nécessite une évaluation sur le long terme pour mieux cerner comment le christianisme pénétra dans ces régions dès la fin de l'époque arsacide.

Le rôle des centres d'envoi de missionnaires restait à dégager et à préciser ; une attention toute particulière a été portée à l'activité d'Édesse ainsi qu'à la fonction précise d'Antioche à l'égard des communautés orientales. L'étude des dynamiques missionnaires permettra d'approfondir plus finement les modalités de la pénétration chrétienne en territoire iranien ; ce travail implique nécessairement l'examen des traditions apostoliques liant l'Église de Perse aux principaux disciples de Jésus. La récupération de ces figures apostoliques permettait aux communautés chrétiennes de se positionner vis-à-vis de sièges épiscopaux « concurrents », en valorisant des origines anciennes. L'adoption d'apôtres évangélisateurs ou de proches parents du Christ, insérés dans l'histoire religieuse des chrétiens iraniens, pouvait dès lors appuyer certaines revendications ecclésiales aux III^e-IV^e siècles. L'étude des représentations des origines ne doit pas négliger les motivations idéologiques et stratégiques du groupe social chrétien qui émet une telle littérature. Les considérations sur les traditions topologiques apostoliques offrent donc des préliminaires essentiels pour comprendre le mode d'appréhension historico-religieuse de ces chrétiens.

⁶ BROCK, S. P., 1996, p. 23-35.

⁷ Le système de transcription adopté reprend celui de J. M. Fiey.

PREMIÈRE PARTIE

TRAJETS D'APÔTRES

**TRADITIONS TOPOLOGIQUES CHRÉTIENNES
RELATIVES À L'ÉVANGÉLISATION
DE L'ORIENT IRANIEN**

Le trajet d'un apôtre en Orient et le rattachement d'un siège à un disciple de Jésus, constituent des éléments pour une géographie historique d'une part, une proposition géographico-religieuse d'autre part — et c'est là un point fondamental dans le phénomène de la christianisation tel qu'il fut élaboré *a posteriori*¹. Ces itinéraires forment bien l'héritage culturel et religieux qui façonnera le particularisme d'une ville, d'une province, point de référence pour une nouvelle géographie de l'histoire religieuse d'une région donnée. Les listes apostoliques reflètent parfois la permanence des données apocryphes ; elles révèlent surtout les tendances doctrinales de leur milieu rédactionnel, éclairant la valeur toponymique des lieux dévolus aux premiers évangélisateurs et restituent le plus souvent tout un courant de traditions dont les listes se font généralement l'écho. La tradition littéraire grecque est la plus ancienne dans ce type d'exercice. Elle présente des catalogues qui complètent ces toponymes, en y assignant parfois les patronages de prestigieux évêques tel Épiphanie ou Dorothee de Tyr. Ces catalogues connurent une grande diffusion² et furent parfois à leur tour réadaptées par des auteurs syriaques ou arméniens³. L'élaboration de ces listes s'explique par l'intérêt prêté très tôt aux personnes ayant côtoyé le Christ durant ses années de vie publique. Qui étaient ces soixante-dix ou soixante-douze disciples anonymes dont nous parle l'évangéliste (Lc X, 1 ; 17) ? Eusèbe est l'un des premiers à proposer quelques identifications sur la base des témoignages

¹ Dans notre étude, les textes occidentaux irlandais et les notices de souche slave n'ont pas été retenus. Cf. DE SANTOS OTERO, A., 1978 ; THOMPSON, F., 1985.

² L'essentiel est représenté par les textes édités par SCHERMANN, T., 1907.

³ F. Dolbeau a pu noter la faible propagation de ce genre littéraire dans le monde occidental latin, malgré la traduction de ces listes : le rattachement de ces figures apostoliques aux principales contrées ou sièges de l'Orient (notamment romain) dut limiter l'intérêt des lecteurs latins ignorant cette géographie ecclésiastique, DOLBEAU, F., 1998, p. 6.

d'Irénée et de Clément (cf. *HE* I, 12, 1-5) ; elles correspondent le plus souvent aux figures de l'Église pentecostale (disciples de Paul en particulier).

Dès les III^e-IV^e siècles, la notion d'apostolicité gagne en intérêt tandis qu'est valorisée la référence au *modèle* des apôtres, dans sa signification normative, comme témoins privilégiés d'une part, et comme sceau doctrinal par leur enseignement — base de la vie sociale, du culte, en un mot de l'éducation des cellules chrétiennes. Se réclamer d'un apôtre revient à s'insérer dans la tradition même de cette figure, dans le sillage de la communauté qui l'a suscitée.

L'HISTORICITÉ À L'ÉPREUVE

Les notices apostoliques et les *Inventions* des reliques sont particulièrement sujettes à une multiplication de *topoi*, de même que les descriptions de prédication évangélique. Avant de servir l'histoire, elles contribuent à l'ébauche d'une histoire, celle de la mémoire chrétienne. Retracer l'itinéraire d'un saint requiert une attentive vigilance, car il reflète trop souvent le développement d'aspirations locales ecclésiastiques au fondement honorifique de telle ou telle église : recevoir un saint (et qui plus est un apôtre !) ou ses reliques dans sa cité revêt, aux premiers siècles de notre ère, des conséquences d'une extrême importance et porte en germe la reconnaissance d'un positionnement hiérarchique très convoité dans l'Église. Dans la plupart de nos listes, les lieux définis comme *locus mortis* d'un apôtre répondent à des exigences de prééminence — souvent conflictuelles.

La technique de rédaction de ce type de texte fait intervenir les comparaisons entre deux époques : les éléments historiques datables du temps du rédacteur, et ceux de l'époque où vécut le saint. Ces derniers comportent de nombreuses imperfections imputables

à la distance temporelle, à l'absence fréquente de sources écrites, aux inévitables erreurs de transmission et de description d'un passé depuis longtemps révolu — autant de facteurs-pièges qui contribuent à un affaiblissement du témoignage historique. L'inventaire des lieux traversés par une figure apostolique ou un saint s'effectue d'abord grâce aux traditions recueillies par les communautés dans lesquelles est célébré son culte et conservée sa mémoire.

Si nous souscrivons à la définition que donne H. Delehaye de la « légende », il nous faut reconnaître que primitivement elle représentait le récit lu au jour de la fête du saint, *passio* du martyr ou du confesseur — *legenda*. On peut définir la plupart des *Actes* comme des romans historiques ⁴, c'est-à-dire comme une combinaison d'imaginaire et d'historicité, de fiction et de traditions. Le « petit reste d'histoire » qui s'offre à l'investigation ne porterait pas uniquement sur le nom du saint et sur celui de son sanctuaire, mais serait aussi contenu en filigrane d'adaptations historiques, parfois de remaniements de modèles antiques, d'arrangements et d'interpolations de traditions, à différents degrés. Par son essence, la légende suppose un fait historique dans sa trame même — fait le plus souvent défiguré et réinventé.

Du groupe considéré, trois apôtres contribuent véritablement à implanter le christianisme en Orient : Thomas, Thaddée et Barthélemy. À Thomas dans son trajet partho-indien sont associés Thaddée-Addaï et ses proches (Aggāi et Māri, missionnaires mésopotamiens) ainsi que Barthélemy, mais dans une moindre mesure. La liturgie des apôtres du IV^e siècle, lectionnaire recensant en particulier les fêtes apostoliques, les nomme tout spécialement : « Barthélemy, Thomas et Thaddée sont les trois formateurs (ܐܡܚܐܢܐ) de l'Orient ». La tradition des

mages se rattache à celle de Thomas puisque les mages venus d'Orient à Bethléem sont baptisés par l'apôtre dans sa mission en Perse, essentiellement dans les textes syriaques. L'ouvrage en plusieurs volumes de Richard Adelbert Lipsius, *Die apokryphen Apostelgeschichten*, fut édité en 1883/1890, 1884/1887 (réimpression à Amsterdam en 1976 aux éditions Philo-Press), et reste un travail de référence malgré un matériau restreint. Notre orientation géographique privilégie l'Orient iranien comme aire de diffusion du christianisme ; la nécessité d'une nouvelle discussion des données topologiques permettra de reconsidérer les héritages apostoliques de la Mésopotamie et de l'Iran. Ce travail s'effectue donc au niveau d'une histoire des traditions d'évangélisation.

FIGURES D'APÔTRES

Dans les notices et textes hagiographiques, certains traits essentiels contribuent à dresser un « phototype » de l'apôtre.

1. L'« APÔTRE »

L'étude menée par D. Georgi ⁵ a bien montré que les termes *ἀπόστολος* et *ψευδαπόστολος* s'appliquaient tous deux aux missionnaires du Christ. Le missionnaire est d'abord un travailleur, un ouvrier, *ἔργατις* 2 Co XI, 13 ; Ph III, 2 ; Mt XXI, 28). L'analyse de W. A. Bienert a mis en évidence l'équivalence terminologique *shaliaḥ/ἀπόστολος* dans la Septante : l'apôtre est d'abord un émissaire, un messenger investi par une autorité supérieure dans un sens institutionnel mais aussi prophétique ⁶.

Témoin de la résurrection, l'apôtre se définit par sa mission conférée directement par l'autorité divine. À ce titre, Paul se présente comme la plus ancienne image de l'« apôtre », légitimé par Jésus lui-même sur la route de Damas (Ac IX, 3-6) : récipiendaire des dons de l'Esprit envoyeur, il est aussi intégré à la catégorie des *ὑπερλίαν ἀπόστολοι*, des « archiapôtres » (2 Co XI, 5 ; XII, 11 ; cf. Ac XIV, 4, 14). À la suite du Christ, l'envoyé du Père par excellence, les disciples choisis sont à leur tour envoyés, commissionnaires prophétiques, garants du message délivré par leur vie et leur mort exemplaire. Cette

⁴ Six catégories ont été mises en évidence par DELEHAYE, H., 1927, p. 106-109 ; celle des romans historiques appartient à la quatrième. Cette classification évalue le degré d'historicité de la documentation, et ses titres d'authenticité :

- 1- procès verbaux officiels ;
- 2- relations de témoins oculaires ;
- 3- *Actes* fondés sur une source écrite ;
- 4- romans historiques ;
- 5- les romans d'imagination ;
- 6- les documents hagiographiques trompant le lecteur, les « faux ».

HARNACK, A., tenait compte d'une 7^e composante : les *actes* rédigés schématiquement et uniquement d'après le modèle de passions célèbres, 1904, p. 463-465.

⁵ GEORGI, D., 1987, p. 32-39.

⁶ BIENERT, W. A., 1992, p. 5-7.

notion de l'apôtre est encore tenue aux premiers temps de l'Église, mais devait rapidement se développer, en particulier au cours du II^e siècle, période où se fixe mieux cette idée d'apostolicité⁷. Aussi le terme ne peut-il être employé que dans une perspective littéraire post-apostolique ; le concept d'apôtre usité comme base de comparaison en tant que tel n'est envisageable que lorsqu'il se précise, plus tard, pour ne se rapporter qu'à un groupe restreint et déterminé⁸ ; le sens du substantif *ἀπόστολος* est compris présentement dans le sens d'envoyé nommé par le Christ ou investi par lui (ou par le Père) comme délégué de pouvoir. Dès lors, c'est la figure de l'apôtre, sa présentation typologique, qui apparaît déterminante dans le processus historico-religieux inscrit en filigrane dans les traditions d'évangélisation de l'Orient mésopotamien ; nous aurons donc soin d'envisager cette étude dans ce cadre rigoureux.

Des envoyés cités dans ces textes-prologues de mission, paraît se dégager un type, une figure que nous pourrions qualifier de prototypale. À travers une lecture à la fois synoptique et synthétique, quelques détails, apparemment anodins, permettent de dégager les traits essentiels et communs. Les textes référentiels sont d'abord les *Actes* des apôtres considérés comme missionnaires de l'Orient et dont les traditions respectives ont été étudiées. Leur intérêt comme exemple révélateur réside en ce qu'ils modèlent les traits d'un prototype missionnaire dans ses fonctions et attributs : l'apôtre apparaît comme une frontière encore mobile entre le monde extérieur et la communauté chrétienne instituée. Notre objectif n'est donc pas tant une étude du monde social des *Actes* apocryphes, phénomène bien mis en valeur par de récentes contributions⁹, mais plutôt une réflexion sur le statut de l'*apôtre* tel qu'il se dégage de cet ensemble.

⁷ Cf. l'article de BENOÎT, A., 1961, p. 173-175 : « Ce recours aux apôtres (...), et cette notion d'apostolicité qui existait déjà à l'état implicite, se trouvent élaborés, explicités et, de ce fait, paraissent dans le champ de la théologie. (...) Dans la littérature chrétienne, ce n'est pas une révolution mais un tournant ».

⁸ Le titre, conféré dans la première moitié des années trente de notre ère, est employé dans ce sens en 1 Th II, 7 ; 1 Co IV, 9 ; IX, 5-6 ; XII, 28 ; Rm XVI, 7. Cf. GEORGI, D., 1987, p. 36.

⁹ STOOPS, R. S., 1986, p. 91-100 ; BROWN, P., 1985 ; KAESTLI, J.-D., in BOVON, F., et alii, (éd.), 1981, p. 49-67.

Tout d'abord, il nous faut souligner le rôle central exercé par le disciple missionnaire dans la conversion et l'édification des croyants. C'est là sa fonction première, l'objet de son départ, la finalité même de son existence apostolique. À ce point précis de l'envoi, deux attitudes sont représentées :

— le départ immédiat dès assignation de l'espace de mission¹⁰ ;

— le refus d'obtempérer par appréhension des difficultés à venir.

Cette typologie bien caractérisée s'impose à la lecture de cette littérature ; elle met en évidence une thématique propre à la séquence du « départ en mission ».

Le travail de l'apôtre dans le pays récepteur, sa prédication, le choix des régions traversées, mettent en lumière certaines pratiques, attitudes sociales, morales, parfois des positions théologiques. Dans les *Actes de Mār Māri*, l'apôtre de la Mésopotamie apparaît à la fois comme l'antithèse de Māni mais aussi comme son pendant christianisé, évangélisant les zones géographiques conquises par la doctrine combattue¹¹. La figure de l'envoyé se pose d'emblée comme instigatrice de pratiques nouvelles, réformatrice voire même introductrice d'éléments exogènes parfois étrangers aux mentalités d'accueil. Aussi l'*ἀπόστολος* constitue bien une caution utile pour accréditer une tradition, un lieu, ainsi que le contenu spirituel transmis. D'une manière générale, le respect de ces données transmises par la tradition contribue à la reconnaissance et à l'assise du récit lui-même pour le lecteur¹².

L'apôtre devient point d'ancrage historique ; il est avant tout témoin privilégié et, à ce titre, *λογοφόρος* « logophore », dépositaire d'un message, d'un savoir-faire exceptionnel. Les *Actes* des apôtres (et pour les régions de l'Orient tout particulièrement) s'organisent tous autour du phénomène de *transmission*, véritable vecteur dynamisant, moteur même du récit. La communication *orale* d'une doctrine nouvelle tenue d'un « maître de vérité » pour

¹⁰ Dans les *Actes de Matthieu et André dans la cité des anthropophages*, le récit syriaque ne présente aucune récrimination de la part de Matthieu, bien qu'il ait eu soin auparavant de décrire avec force détails piquants les mœurs des habitants. WRIGHT, W., 1871, p. 93-94, 96.

¹¹ Cf. JULLIEN, C., JULLIEN, F., 1999, p. 177-193.

¹² JUNOD, É., 1983, p. 280-281. La création littéraire peut se trouver ainsi justifiée, prise comme vérité quasi historique.

reprendre l'expression de M. Detienne¹³, ou plutôt du Maître de la vérité (cf. Jn XIV, 6), laisse entendre le rôle primordial du disciple en sa fonction de répéteur et d'annonciateur.

Dès le point de départ des *Actes* (où est évoqué le choix d'accepter ou non la mission), se met parfois en place une ligne de fracture. Ainsi en est-il dans les *Actes de Thomas* : choisi pour aller dans le pays des Indes, le disciple s'y refuse : « Envoie-moi où tu voudras — mais ailleurs ! Car je ne vais pas chez les Indiens » (§ 1)¹⁴. Cette fracture est discernable dans d'autres *Actes* : les *Actes de Jean* par exemple proposent une mise en scène similaire. Lorsqu'il reçoit en partage l'Asie, Jean est troublé. Il demande même une révision de son sort avant de se résigner finalement. Son insoumission temporaire lui vaudra un naufrage et quarante jours d'errance en mer — creuset purificateur avant la première étape de sa prédication à Éphèse¹⁵.

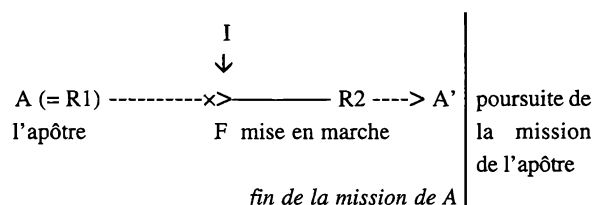
2. L'APÔTRE, UN CONTRACTANT

Ce contrat implicite fait de l'apôtre l'obligé de son Seigneur : le contractant se trouve en butte à certaines limitations imposées par le contrat même ! Logophores, les envoyés du Christ lui doivent obligations, l'une des plus essentielles étant la transmission doctrinale (Mt X, 26b-27 ; Mt XXVIII, 20). Le Christ choisit lui-même ses envoyés et le message porté doit être adressé à tous, sans restriction pour tel ou tel. Il y a, certes, octroi de pouvoirs surnaturels liés à la connaissance même du mystère chrétien ; mais loin d'être une gnose, cette connaissance repose sur une relation personnelle, contractuelle, établie avec Jésus, le maître, pour diffuser un christianisme universel.

Le schéma principal

À un agent donné (A), qui est lui-même récepteur du message divin (R1) est intimé l'ordre de départ et de transmission d'un savoir (objet O). L'apôtre constitue ainsi le *terminus a quo* d'une

communication participative du message évangélique : sans se déposséder de l'objet (O), il sera le point de départ d'une propagation de O auprès des récepteurs (R2). Tels sont les prologues de ces *Actes*. À ce point du schéma d'ensemble apparaissent plusieurs variantes.



Légende du graphe :

R1 : récepteur 1 (= agent A)

R2 : récepteur 2

A' = agent A'

F = ligne de fracture possible (interne ou externe)

I = intervention extérieure

ligne pleine : processus de transmission

ligne en pointillé : trajectoire

Le fait que l'envoi s'effectue dans la plupart des cas après l'Ascension et l'octroi de l'Esprit éclairé davantage le rapport contractuel Récepteur-Envoyeur. Jésus donne à ceux qui lui sont confiés force et puissance (Ac I, 8 ; II, 1-11 ; Lc XXIV, 49 ; Mt XVI, 19-20), sécurité (cf. Mt X, 19-20 ; Lc XXI, 14-18 ; Jn XVI, 13) et abri dans les soucis matériels (cf. Mt VI, 25-34 // Lc XII, 22-31), contrepartie d'engagement nécessaire et convention de départ. Compte tenu de la relation contractuelle liant l'agent-récepteur à l'envoyeur, l'apparition d'une fracture au sein du processus décrit peut justifier une intervention *Deus ex machina*. Dans le §1 des *Actes de Thomas*, Jésus en personne influence le déroulement de l'action en vendant son disciple Thomas à Habbân, serviteur du roi Gondophar des Indes : cette brusque irruption n'a d'autre fin que de dénouer une situation bloquée. En obligeant ainsi Thomas à se résoudre à sa tâche missionnaire, le Christ conduit son disciple à respecter son engagement : la volonté divine, autrement dit la transmission du message évangélique, pourra s'accomplir. L'intervention médiatrice (divine ou humaine) remet en marche le processus interrompu. Elle ne se comprend que dans le cadre d'obligations réciproques : l'apôtre apparaît en effet comme débiteur ; lié à son maître pour lequel il va, à son tour, livrer sa vie, il s'est véritablement engagé à la suite du Christ pour lequel il prend désormais parti.

¹³ DETIENNE, M., 1981² ; cf. STROUMSA, G. G., 1996, p. 27.

¹⁴ DRIJVERS, H. J. W., 1992, II, p. 339.

¹⁵ ERBETTA, M., 1966, II, p. 71-72. Cf. JUNOD, É., KAESTLI, J.-D., 1982, p. 81-86.

Cet exemple se retrouve ailleurs : ainsi, c'est le même scénario de blocage que nous retrouvons dans les *Actes des saints apôtres Pierre et André*. Ici, le schéma d'ensemble diffère légèrement des données relevées : contrairement aux *Actes de Thomas* par exemple, la ligne de fracture ne se situe pas en amont de la mise en route du disciple, mais en aval. Les apôtres sont en effet partis chacun pour le lieu qui lui fut imparti. Le texte nous apprend ensuite que Matthieu, Pierre, Alexandre et Rufin, rejoints par André, se trouvent réunis sur un mont ¹⁶. Le travail missionnaire est donc interrompu. Là encore, Jésus apparaît pour leur ordonner de regagner leur espace géographique d'évangélisation — et Matthieu se rend à nouveau dans la cité des anthropophages qui avait été son lot après l'Ascension.

À la ligne suivie par le premier récepteur (R1), correspond la phase finale qui établit le succès ou l'échec du processus de transmission du message religieux. Une fois la ligne de fracture franchie, souvent grâce à une intervention externe, l'apôtre tient son rôle de diffuseur auprès d'un second récepteur (R2) qui accueille la nouvelle doctrine peu ou prou sans réticence. Tel est le cas dans les récits du Pseudo-Abdias : *Actes de Simon et Jude* ¹⁷ et, dans une certaine mesure, dans les *Actes de Thomas* ¹⁸ où, malgré le martyre de chacun des disciples, l'annonce du Christ n'est pas restée vaine. Les récepteurs (R2) sont ici de véritables coopérants à l'expansion du christianisme. Cette voie positive, bien singularisée, commune à plusieurs de nos récits, met en place l'apôtre dans sa fonction centrale de délégué : il transmet ses fonctions une fois son office de transmetteur accompli, afin que se poursuive le processus entrepris. Par le jeu de la communication participative, R2 est à son tour dépositaire (mais non possesseur) de l'objet O reçu — il devient agent A'.

¹⁶ ERBETTA, M., 1966, II, p. 530, col. 1.

¹⁷ Jude et Simon, aussitôt morts, sont honorés par toute la ville qui reçoit leur prédication, le roi érige en leur honneur une église. Cf. ROZE, J. B. M., 1967, II, p. 304 ; ERBETTA, M., 1966, p. 570-571 ; MIGNE, J.-P., 1858, p. 952 cap. XVII.

¹⁸ Dans les *Actes de Thomas*, la mort de l'apôtre n'est qu'un demi-échec. Transpercé par les lances des soldats du roi Mizdaïos (§§167-168), il apparaît ensuite à ses deux fidèles disciples (§169), les confirmant sur le chemin tracé, conservant même *post mortem* son rôle d'acteur en guérissant le fils du roi (§170), provoquant la conversion du souverain, DRIJVERS, H. J. W., 1992, II, p. 403-405.

Variante

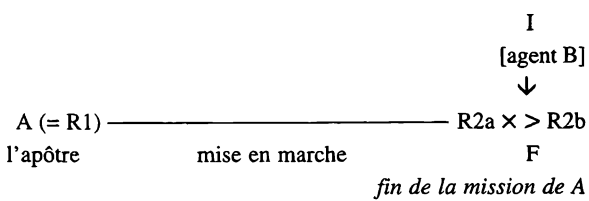
C'est à ce stade de notre schéma directionnel que s'établit la principale variante. De fait, le cas du second récepteur (R2) devenu à son tour agent (A) n'est pas systématique dans nos récits. Le récepteur R2 peut aussi se montrer réfractaire (R2a) ; il devient alors lui-même agent de fracture.

Dans la plupart des textes étudiés, ce sont les mages, représentants de la religion traditionnelle proche du pouvoir en place, qui constituent l'élément de contradiction et de non-réceptivité (R2a), véritable voie négative. Ainsi dans les *Actes de Simon et de Jude* du Pseudo-Abdias, les mages, ne parvenant pas à reprendre leur emprise sur les foules gagnées à la foi nouvelle (R2b), égorgent les apôtres qui, à ce moment précis de la narration, ont déjà accompli ce que requerrait leur fonction.

L'exemple le plus significatif est sans doute celui de Barthélemy (récit du Pseudo-Abdias). Il parvient, par une série de prodiges, à provoquer la conversion du roi Polymius et de tout son peuple (R2b). Ce phénomène provoque bien entendu la colère du clergé local qui porte plainte auprès d'Astyage, frère du roi (R2a). Lorsqu'il apprend que la statue de Baldach, son dieu, s'est brisée, il fait fouetter et écorcher vif l'auteur du méfait ¹⁹. Dans ce cas encore, R2a contribue à instaurer la ligne de fracture à laquelle met fin le dénouement final : mort d'Astyage et des magiciens, et nomination de Polymius comme évêque de la cité. Malgré l'interférence de R2a, le but missionnaire est atteint, et la ligne de transmission s'est achevée en dépit de l'échec apparent ²⁰.

¹⁹ MIGNE, J.-P., 1858, p. 158. ROZE, J. B. M., 1967, II, Paris, 1967, p. 127-128 ; ERBETTA, M., 1966, II, p. 587-588 ; 581.

²⁰ C'est le même trajet que reflètent les *Actes de Mār Māri*, §§19-26 : après une difficile mission à Séleucie même, l'action du bienheureux (AR1) parvient à toucher les habitants et le souverain Aphraate (R2b, §§24-25). Là encore, les « serviteurs des autels » des idoles, voyant le mépris des convertis pour leurs dogmes religieux, s'assemblent pour se plaindre auprès du roi de Ctésiphon Artaban (R2a, §26). Ce souverain intime à Mār Māri l'ordre d'abandonner sa religion au profit des dieux du royaume ; s'il refuse, le voici menacé d'être « disséqué membre à membre ». Ici s'opère la diversion : la guérison de la sœur du roi (agent B) entraînera bientôt celle d'Artaban (A', §§28-29). R2 n'occasionne qu'une fracture passagère et le trajet de transmission se poursuit, puisque R2a se confond par la suite avec R2b : Aphraate et Artaban deviennent partie prenante du processus de christianisation entrepris par l'apôtre.



Légende du graphe :

R1 : récepteur 1 (= agent A)

R2 : récepteur 2

F = ligne de fracture possible (interne ou externe)

I = intervention extérieure

ligne pleine : processus de transmission

3. L'APÔTRE, UN HOMME DE POUVOIR

La logique textuelle établie doit permettre à présent de dégager le profil fonctionnel de cette figure d'apôtre tel qu'il se présente à nous à travers les sources étudiées. Pour ce, il faudra tenir compte des modèles culturels susceptibles de sous-tendre la représentation et l'organisation narrative, et tâcher de préciser, autant que faire se peut, le typique et le représentatif.

Un des traits les plus caractéristiques de ces figures d'apôtres auquel chaque exposé un peu circonstancié accorde un intérêt central et majeur (même si ce thème ne s'inscrit la plupart du temps qu'en filigrane dans le récit), réside en la relation de l'apôtre au "pouvoir". La mission même et le message délivré s'appuient sur des manifestations extraordinaires destinées à accréditer la fonction de l'évangélisateur et à entériner la supériorité de l'Autorité qui l'envoie par rapport au système politique en place. Nous nous attacherons à mettre en évidence les éléments redondants qui, dans nos récits, contribuent à renverser les attributs de pouvoir au profit du missionnaire. Enfin, la capacité de médiation entre le groupe humain local accueillant et le monde extérieur constitue l'un des autres traits caractéristiques.

Pouvoirs divins

Les auteurs anonymes des actes apostoliques s'accordent pour faire du missionnaire chrétien la figure de proue de tout le récit, la cheville ouvrière de la narration. Ce prestige est consécutive à la notion de pouvoir défini comme puissance d'action sur les choses et les individus. L'apôtre peut accéder à cette autorité supérieure grâce à la *virtus* dont il est le dépositaire (*Doctrine d'Addai* §§10, 14 par exem-

ple)²¹. Son adhésion à la connaissance révélée fait de lui le détenteur de dons inhérents à sa mission. Les trois principaux accompagnent toujours la figure de l'apôtre dans nos textes, concourant à établir la base même de son pouvoir :

— don de prophétie. Le recours à ce don est en général prétexte à justifier la supériorité du missionnaire en pays étranger²². La prophétie n'est pas énoncée pour elle-même, dans un mouvement d'aller-retour stérile qui ne concernerait que l'apôtre. Non ; elle constitue un outil habile de l'auteur pour faire reconnaître son personnage et l'établir comme autorité nouvelle.

— don de guérison. Cet élément aréalogique reste toujours l'un des plus fondamentaux de ces récits, contribuant à la crédibilité du message nouveau énoncé par un étranger. Fait remarquable, ce sont ces miracles qui permettent le plus souvent à l'apôtre de construire le premier noyau sociétaire chrétien. À l'attraction suscitée par l'action du missionnaire correspond très souvent l'instauration du premier point d'ancrage, de la première base d'expansion religieuse²³. La figure de l'apôtre se présente comme un médecin capable d'infléchir les lois naturelles. Cette action décisive sur l'évolution des destinées, sur la santé, permet l'assimilation indirecte maladie / "paganisme" — guérison / conversion. Ces binômes rendent compte de la structure nouvelle instaurée par l'apôtre : délégué du "Médecin véritable" (thème récurrent dans nos

²¹ DESREUMAUX, A., 1993, p. 62, 64.

²² *Actes de Thomas* §§6-9 : Thomas appelle la malédiction sur l'échanson qui l'a frappé. La force de sa parole le présente comme un « agent déterminé du sacré », selon l'expression de P. Brown : dans ce cas précis, l'offense qui est faite à Thomas et, au-delà, à Celui qui l'envoie, se rattache implicitement à la notion de péché. BROWN, P., ROUSSELLE, A., trad., 1985, p. 114. Cf. les *Actes de Simon et Jude* et ceux de l'apôtre Barthélemy (récits du Pseudo-Abdias). Le don de prophétie se présente plutôt comme un moyen pour attaquer les pseudo-pouvoirs des mages. Les joutes par pouvoirs interposés et le succès final de l'apôtre marquent l'amorce du rayonnement de la figure du disciple.

²³ À titre d'exemple : la guérison du roi Abgar par Addai se place au début de la conversion du peuple édessénien — ville devenue à son tour missionnaire (cf. *Doctrine d'Addai* §73 : le roi se fait disciple évangélisateur auprès de son homologue Narsai). De la même façon, Mār Māri se fait connaître par les prodiges et guérisons opérées en particulier à l'égard du potentat d'Arzon qu'il guérit de la goutte. Cette guérison est en quelque sorte sublimée en une expérience religieuse répercutée sur la ville entière. Arzon devient alors un pôle chrétien, structuré par l'institution de prêtres et de diacres pour l'église locale (§7). Cf. JULLIEN, C., JULLIEN, F., *Les Actes de Mari*, 2001.

récits ²⁴), ce soignant Le représente, chargé d'établir un ordre nouveau, image du royaume à venir qu'il prêche. Le disciple apparaît ainsi, à son tour, comme un "sauveur", par ricochet de pouvoir. Car c'est bien ce pouvoir qui confère un statut salvifique. Aussi, bien souvent, cette dimension fait-elle de l'apôtre un véritable révélateur du sacré, *ἱεροφάντης* : en rendant visible le pouvoir de son Dieu par son agir comme par sa propre personne, le hiérophante supplée à une situation religieuse déviante, faisant office d'initiateur.

— don d'exorcisme. Exorciser les démons est un moyen efficace de propagande, très répandu dans les activités missionnaires ²⁵. L'exorcisme est un thème central des récits, préliminaire à toute relation entre l'apôtre et les personnes qu'il désire enseigner et éclairer ²⁶. L'apôtre a recours à l'exorcisme contre ce qui n'est pas conforme au nouvel ordre qu'il tente d'établir ²⁷. L'ancien possédé, ramené au sein de la communauté humaine, dénoue, par son apaisement, telle situation donnée. Par l'exorcisme, élément de pouvoir, s'effectue l'ancrage populaire de la supériorité du Dieu prêché dont l'apôtre reste le héraut. Autrement dit, cette pratique conserve du point de vue de la narration un rôle essentiel dans le jeu social lui-même : renversant les systèmes d'autorité établis, il assure la transmission des valeurs évangéliques par imposition (et parfois conflit) de puissance. À un contexte socio-religieux où dominant malaise, désagrégation des groupes humains (du fait de la

possession ou de la maladie), et erreurs doctrinales, l'apôtre oppose l'ordre restauré, l'intégrité physique recouvrée, les déviances religieuses maîtrisées par ce pouvoir divin (cf. Mc III, 15) ²⁸.

"Prise de pouvoir"

Ainsi donc, ces pouvoirs divins permettent d'opérer un rééquilibrage des facteurs d'autorité : l'accession à une autorité, mais aussi l'instauration de ce pouvoir deviennent puissance d'action sur les individus voire sur une communauté humaine. Ces aspects correspondent à l'une des finalités des textes de traditions relatifs aux évangélistes de l'Orient. Les apôtres cherchent à établir, par l'annonce d'un message, par les effets de ces dons charismatiques qui bouleversent les données institutionnelles en place, un renversement des pouvoirs effectifs, ou tout au moins à instaurer un pouvoir nouveau, d'un autre ordre, et ce au risque d'aboutir à un échec et de franchir la limite de la mort.

Ce renversement au profit de l'apôtre est perceptible dans le récit de la *Doctrina d'Addai* (§§1-8). Alors que le roi Abgar est au centre de l'action initiale, il cède ce rôle à Addai qui, de simple figurant, devient acteur principal et moteur de l'action. La doctrine prêchée effectue le bouleversement traditionnel : le christianisme supplée à l'ancien culte. Le roi et, à sa suite, tout le peuple (§33 ; §62 ; §95) ainsi que les Grands du royaume, apparaissent comme des personnages quasi secondaires, désormais attentifs à respecter les conseils d'Addai et à le suivre en toutes ses décisions : « Et eux qui adoraient les pierres et les bois s'asseyaient à ses pieds » (§67). Les éléments se mettent en place insensiblement jusqu'à l'épisode de la mort d'Aggai le successeur (§§100-102). En refusant d'accéder à la requête du nouveau souverain, Aggai apparaît comme serviteur d'un pouvoir supérieur instauré par Addai, qui lui-même le reçut du Christ (§100). Autrement dit, Aggai oppose le pouvoir conféré par Jésus à

²⁴ À propos du « Christ médecin » comme *topos* littéraire ; cf. MURRAY, R., 1975, p. 199-201 ; JUNOD, É., KAESTLI, J.-D., 1982, p. 59.

²⁵ Support de sa proclamation, l'activité miraculeuse inclut donc nécessairement l'exorcisme, GEORGI, D., 1987, p. 168. Cf. aussi Ac XIX, 13-15 ; à Éphèse, des exorcistes juifs tentèrent d'utiliser le nom de Jésus (verset 13). L'esprit mauvais ne les reconnaissant pas pour disciples du Christ les malmena (v. 15).

²⁶ Dans les actes latins du Pseudo-Abdias, le périple de l'apôtre Barthélemy est comme jalonné d'épisodes d'exorcisme permettant la progression du récit : la présence de l'apôtre suspend le rayon d'action de "l'idole d'Astaroth" ; dénoncé par un possédé, Barthélemy est manifesté au monde ; il expulse le démon et libère la fille du roi, catéchise le souverain ; il exorcise le temple des idoles. Le roi et le peuple se convertissent après une vision du démon regagnant le désert sur ordre de l'apôtre ; même s'il est écorché vif, Barthélemy semble vengé : le frère du roi, son ennemi, et les prêtres meurent, saisis par les démons. Cf. aussi les *Actes de Mār Māri* qui font alterner miracles et exorcismes, signes extérieurs les plus sensibles de l'autorité supérieure du vrai Dieu (§§8-9 ; 15-16).

²⁷ Cf. l'analyse de BROWN, P., 1971, p. 98.

²⁸ « Violence in Society had long been articulated in terms of the demonic. For such a society, the holy man was very necessary », BROWN, P., 1971, 89 ; 96. D'ailleurs, l'élément tératologique (intérêt pour le fabuleux) n'a d'autre but que de mettre en avant le pouvoir surnaturel du "héros", KAESTLI, J.-D., in BOVON, F., *et alii*, (éd.), 1981 (orientations), p. 62-63.

celui détenu par le roi ²⁹. Le fils d'Abgar ne s'y trompe d'ailleurs pas en ordonnant l'exécution du disciple insoumis.

C'est bien dans le même sens qu'il faut entendre cet autre exemple marquant : dans le récit du Pseudo-Abdias, le roi Polymius, converti, « ayant déposé le diadème et la pourpre (ses *regalia*) se mit à ne pas quitter l'apôtre [Barthélemy] » ³⁰.

L'attitude du roi Gondophar envers Thomas se comprend dans une même perspective. Il se refuse à entrer dans le cadre du nouvel ordre instauré par le missionnaire : il demande à Thomas des comptes sur la gestion de ses biens, employés à la construction de son palais. Là encore, le contre-balancement est radical et le jeu des valeurs renversé : c'est Thomas qui établit le véritable centre du pouvoir, le véritable palais, qu'envie par la suite le souverain lui-même (*Actes de Thomas* §§19-23) !

Ces récits présentent comme une accélération du phénomène d'accession au pouvoir dans la communauté, et ce par une voie totalement indépendante des systèmes traditionnels du type accumulation de richesses, de terres ou divers biens fonciers. Ce trajet bien spécifique met l'accent sur d'autres critères de fondement de pouvoir, insérés dans le tissu social et relationnel lui-même.

4. L'APÔTRE, UN MÉDIATEUR

Dans les actes d'apôtres, le protagoniste n'a d'intérêt qu'en tant qu'instrument privilégié de la volonté divine ; c'est sous cet aspect fonctionnel qu'il reste l'objet central de l'attention du rédacteur comme du lecteur récepteur ³¹. Son pouvoir d'exorciste et de thaumaturge, nécessaire à la réalisation de sa mission, est intimement lié à son rôle de médiation.

Médiateur entre Dieu et les groupes accueillants

Sa capacité de médiation assurera le succès de l'entreprise ; cela s'effectue au moins à deux niveaux :

²⁹ Cf. aussi le cas des *Actes de Mār Māri* : en ordonnant à Phratia, la fille du roi de Šahrgard qu'il vient de guérir, de faire cuire du pain malgré l'interdit formel de la législation en vigueur, l'apôtre se révèle d'une autorité supérieure aux législations humaines établies (§§12-14) et abroge la loi.

³⁰ MIGNE, J. P., 1858, p. 158.

³¹ Cf. JUNOD, É., 1981 (Les vies), p. 214-215.

- entre la communauté de base et l'envoyeur
- entre le monde et la communauté de base

R. Goulet a montré le parallèle de la vie de l'apôtre avec celle de la vie du philosophe : la vie de l'apôtre est aussi révélation de la présence de la divinité, dans une expérience épiphanique impliquant un acte de soumission religieuse face à une transcendence ³². La médiation du philosophe synthétise les deux expériences religieuses grecques : divinisation de l'homme par la communication avec la divinité dont il est le représentant, et manifestation du dieu à travers sa propre personne ³³.

Force est de constater la reprise de thèmes similaires concernant l'influence exercée par l'apôtre sur les groupes qu'il rencontre. L'épiphanie divine est l'un des thèmes les plus généralement traités : au-delà de l'apparence humaine du disciple se cache un visiteur divin ³⁴. Par son action, l'apôtre se fait sacrement de la présence du Dieu dont il est l'ambassadeur, signe tangible et permanent. L'expression « serviteur de Jésus-Christ », récurrente dans tous nos récits, est toujours employée pour s'auto-désigner ³⁵. Trait d'union entre un au-delà qu'il rend proche et la communauté humaine, le disciple reflète la puissance de son Dieu, dont il transmet la parole. Aussi est-il d'abord, à un premier niveau, médiateur de salut ³⁶.

La configuration au Christ

Par un jeu subtil et rigoureux de l'auteur, l'apôtre, dans son rôle de médiation sotériologique entre l'envoyeur et la communauté de base, est comme identifié à son Maître : sa vie même est

³² GOULET, R., in BOVON, F., et alii, (éd.), 1981, p. 161-208.

³³ *Ibid.*, p. 206.

³⁴ « Cet homme est dieu », SMITH-LEWIS, A., 1904, fol. 74^r, p. 52-53 ; p. 61 (version arabe). *Actes de Simon et Jude*, Pseudo-Abdias, cap. VI ; *Actes de Matthieu*, cap. VII, MIGNE, J.-P., 1858, p. 943 ; p. 555 ; *Actes de Thomas gr.*, *ibid.*, 1020 ; *Actes de Matthieu*, ROZE, J. B. M., 1967, p. 214.

³⁵ *Actes de Simon et Jude*, ROZE, J. B. M., 1967, 301 ; *Actes de Matthieu*, *ibid.*, p. 214 ; *Doctrine d'Addai* : cf. §46, trad. p. 81 ; §64, trad. p. 93 ; *Actes de Mār Māri* : §§13 ; 7 : « Je suis un homme, serviteur du Dieu vivant... » ; « le Christ dont je suis le serviteur... » ; cf. §16 ; 27 (« je suis l'envoyé de ses envoyés... »).

³⁶ BOVON, F., JUNOD, É., 1986, p. 168, ont mis l'accent sur cette « fonction apostolique » définissant un triple rôle du disciple : sa parole porte au-delà du possible humain ; il certifie le pouvoir supérieur de son Dieu ennemi des idoles et, par sa mort même, enseigne le détachement de ce monde.

transparence de Celui qu'il prêche et sert, *configurée*, c'est-à-dire effacée dans la figure même du Christ qu'il est chargé de faire connaître.

Les *Actes de Thomas* sont en cela révélateurs, et il est bon d'amplifier la grille comparative amorcée par J. M. Farquhar ³⁷ :

— Thomas est vendu pour trente pièces d'argent (§2 ; Mt XXVI).

— investi du pouvoir du Christ, il guérit les paralytiques (§154-155 ; Mt IX, 1-8 ; Mc II, 2-12 ; Lc V, 17-25), chasse les démons (§46 ; Mc I, 21-28 ; Mt VIII, 28-29 ; Lc IV, 31-37 par exemple), ressuscite les morts (§33 ; 54 ; cf. Mc V, 43b ; Lc VIII, 55b // Mt X, 1 ; Mc III, 15 ; VI, 7 et 13 ; Lc IX, 1 et 6).

— attirant les foules, celles-ci s'écrasent autour de lui (§87 ; Lc XII, 1).

— Thomas ne répond pas aux accusations portées contre lui (§106 ; Mc XV, 3-5 ; Mt XXVII, 13-14).

— condamné à être battu de verges (§21, 106 ; Mt XX, 19 ; Mc X, 34 ; Lc XXVIII, 33 ; Mt XXVII, 26 ; Mc XV, 15 ; cf. Lc XXIII, 16).

— finalement transpercé par la lance (§164 ; 167 ; Jn XIX, 34).

— son corps est emporté par de fidèles disciples (§170 ; Mt XXVII, 57-58 ; Mc XV, 43-45 ; Lc XXIII, 52).

— après sa mort, Thomas apparaît à plusieurs de ses disciples (§69-70 ; Mt XXVIII, 9-17 ; Mc XVI, 9-12 ; 14 ; Lc XXIV, 15, 36 ; Jn XX, 14-19 ; XXI, 1s) et les envoie en mission. À noter le parallélisme narratif avec l'épisode de l'Ascension (Ac I, 10-11).

Comme pour souligner davantage ce thème central de l'œuvre, l'auteur a pris soin d'intercaler une scène d'apparition de Jésus qui se manifeste toutes les fois sous les traits de son émissaire! (*Actes de Thomas* §11-12). Cette confusion, ou plus exactement cette superposition momentanée, met en relief le principe de configuration totale à laquelle est appelé le disciple. C'est d'ailleurs le sens des transfigurations passagères de l'apôtre : la transformation de l'aspect général devient sceau d'authentification et du message délivré et du messenger envoyé. Dans la *Doctrine d'Addaï*, Addaï est le délégué de Jésus pour l'accomplissement de la promesse de guérison et de salut. Introduit en présence du souverain, celui-ci reçoit le gage de la réalisation de cette parole en

voyant le visage de l'apôtre resplendissant ³⁸. Un tel épisode est repérable ailleurs : Mār Māri, entrant dans la ville du roi Adar, apparaît vêtu d'un vêtement éblouissant alors qu'il guérit la princesse infirme (§16). Outre la reprise du champ thématique de la transfiguration de Jésus, le motif de la configuration au Christ, de l'*imitatio Christi*, se retrouve là encore : aux paragraphes 20-21, c'est Jésus qui, dans une vision, vient guérir le président du banquet, puis son associé, Jésus qui prend là encore les traits de son émissaire Mār Māri. Μετασχηματίζω, "changer d'aspect, de figure" semble être un trait révélateur de cette fonction : l'apôtre n'est que transmetteur quasi informel, son rôle est de "faire passer" le Christ par sa vie.

Cette "définition" du disciple du Christ médiateur de salut et exemple éthique vivant ³⁹ constitue bien l'une des caractéristiques de nos récits. Ce thème reste central dans l'hagiographie du christianisme primitif.

Un rôle d'arbitrage

L'apôtre, grâce à ses pouvoirs divins, se fait aussi médiateur entre les communautés de base et le monde extérieur, et ce de façon bien concrète. S'il est au mieux introduit et accueilli par les nouveaux convertis de la cité de mission, il se situe profondément en dehors des intérêts urbains : la non-intégration dans les réseaux des liens de solidarité villageoise et sociale ⁴⁰ souligne non pas une mise à l'écart volontaire, mais bien un refus d'être attaché à une place particulière au sein de la collectivité d'accueil ; sujet extérieur à la société, il en est un non-membre par son désengagement, c'est-à-dire sa non-conformité avec les valeurs proposées. Cette attitude permet à l'apôtre de se positionner souvent comme arbitre du jeu socio-religieux ⁴¹.

³⁸ Leur visage était un témoignage de la prédication de leur doctrine auprès de tous, *Doctrine d'Addaï* §99, trad. p. 114. Scènes souvent en lien avec le thème du trésor (Bonne nouvelle du salut) contenus dans des vases d'argile (apôtres à l'allure misérable et parfois méprisés) de 2 Co IV, 7 ; cf. *Actes de Simon et Jude*, ERBETTA, M., 1966, II, 566 ; ROZE, J. B. M., 1967, II, p. 302 ; *Ac Māri* §4 ; cf. *Doc Ad* §8, trad. p. 60.

³⁹ L'expression est de G. G. STROUMSA, 1996, p. 44.

⁴⁰ Cf. BROWN, P., 1971, p. 86-87.

⁴¹ « [Les disciples] percevaient des appointements par le roi et ses nobles, mais ils en apportaient une partie à la maison de Dieu et une partie aux besoins des pauvres » ; Addaï lui-même ne recevait rien en propre (§93, trad. p. 111). Cf. dans les *Actes de Simon et Jude* (Pseudo-Abdias) : les deux

³⁷ FARQUHAR, J. N., 1926, p. 84.

L'apôtre, protecteur de sa communauté

Même s'il vit en dehors de la communauté qui fait l'objet de sa mission, étant sans statut fixe au sein de la société car en dehors de ses intérêts, l'apôtre donne des garanties de sécurité, assurant par son œuvre la prospérité de la communauté. En usant des pouvoirs divins qui lui ont été confiés, il atteint toutes les strates sociales, et tout particulièrement les membres de familles royales.

C'est par ce biais, par son action libératrice, que l'apôtre entre dans le jeu relationnel de la cour. Le jeu relationnel est l'apanage des *Acta* ; il repose sur la notion de parenté, car le lien de l'apôtre avec son interlocuteur implique, dans la plupart des cas, une extension de son action aux proches de la famille dans laquelle il est introduit : la conversion du roi d'Arbèles lépreux entraîne celle de son chef d'armée, de sa maisonnée ainsi que celle de « tous les grands du roi » (§§8-10). Pareillement à Ctésiphon : la conversion de la sœur du roi conduira la famille entière à la conversion et au baptême (§§28-29). Ce processus est couramment employé dans nos *Actes* qui aiment à souligner les liens d'homme à homme unissant le roi aux nobles de sa cour ⁴². Dans le récit du Pseudo-Abdias, Barthélemy bouleverse les données de la tradition locale : le souverain converti n'est plus garant de la religion de ses pères et, reniant cet héritage, il engage le peuple dont il a charge en tant que représentant, à prendre lui aussi position. Le roi Astyage, considérant son frère comme ensorcelé par Barthélemy, tente de remettre les choses à leur place. La mort de l'apôtre renforce alors le statut fragile du petit groupe de croyants : Astyage, saisi par un démon, meurt à son tour ⁴³.

apôtres sont confrontés aux tenants de la religion officielle, qui voient les serpents destinés à leurs pratiques se retourner contre eux. Simon et Jude s'offrent comme médiateurs entre le pouvoir politique en place et la communauté objet du message de salut, en plaidant pour la vie des *magi*, puis en les guérissant des brûlures des serpents, en invitant enfin à la clémence, ROZE, J. B. M., 1967, II, p. 302-303 ; ERBETTA, M., 1966, II, p. 565-567. Cf. Matthieu qui s'oppose au souverain Hyrtaque désireux d'épouser sa nièce, vierge consacrée ; il se pose en arbitre de son propre ordre, de l'univers socio-religieux qu'il est venu instaurer : l'esclave ne peut dérober la femme de son Prince, Hyrtaque commettrait un affront en prenant l'épouse du Christ !

⁴² C'est alors toute la communauté qui devient clientèle de l'unique maître, le Christ — d'où l'insistance sur le statut de simple serviteur attribué à l'apôtre. Cf. STOOPS, R. S., 1986, p. 99 ; 93.

⁴³ ROZE, J. B. M., 1967, p. 125-128 ; ERBETTA, M., 1966, II, p. 583-588.

En donnant les garanties nécessaires à la croissance du petit noyau chrétien implanté dans une zone géographique donnée, le disciple se positionne comme point référentiel. La mort même de l'apôtre laisse un protecteur, un protecteur personnel pour la communauté, un représentant qui est aussi un défenseur. Se recommander de son autorité revient à s'attirer la protection spéciale de l'apôtre. La médiation ouverte par l'apôtre se situe donc entre ces deux pôles majeurs : son aire d'activité proprement dite (communauté de base) et la source première de son succès (l'adhésion de l'autorité centrale au message proposé). La fonction même du disciple implique un mouvement. Elle suscite :

- une *metanoia*, une conversion, qui peut se manifester individuellement ou collectivement ;
- une transformation profonde (et souvent durable) des traditions jadis en vigueur ;
- une action permanente menée pour la cellule chrétienne en formation (sécurité matérielle par exemple) ;
- une croissance et une amplification du groupe des croyants.

En résumé, la figure d'apôtre apparaît comme un modèle à suivre ; hors des contraintes socio-religieuses, il prend une portée exemplaire et missionnaire car il éclaire d'éminentes réalisations le message religieux proposé. Certes, le terme d'"héroïsation" est impropre. Avec ces dons spéciaux accordés pour prêcher, discerner et guérir, le leader du groupe converti devient un référent dans la vie culturelle et sociale de la communauté ⁴⁴. Avec le temps, pratiques ecclésiales et doctrine ancrées par l'apôtre, et transmises et suivies par les disciples, constitueront des repères fiables, modèles de vie pour le chrétien ⁴⁵.

5. LE SUCCESEUR APOSTOLIQUE

La mission, par définition, est synonyme d'ancrage doctrinal qui, par ricochet, a pour finalité l'insertion, l'acceptation du message au sein du tissu social. Aussi les auteurs ont-ils soin de terminer

⁴⁴ Cf. 2 Co V, 20 ; Ac II, 42 ; cf. 1 Co XV, 3-5. Cf. BIENERT, W. A., 1992, p. 15 ; 26.

⁴⁵ L'accent porte donc davantage sur une sotériologie que sur une connaissance transmise, offrant en l'apôtre un modèle de comportement à chacun.

leurs récits par l'instauration du successeur du saint auquel reviendra la tâche de poursuivre l'action entreprise mais aussi, bien entendu, de veiller à la pérennité de sa propre fonction.

Dans l'*Histoire du roi Abgar et de Jésus*, Aggai est présenté comme l'héritier de l'apôtre Addaï, ayant reçu officiellement de lui l'ordination sacerdotale (§96, 112-113). À son tour, Aggai « en bon héritier » nous dit le texte, « fit des prêtres et des guides dans tout le pays de Mésopotamie » (§97, 113). Nous retrouvons le même souci dans d'autres textes. Ainsi les *Actes de Mār Māri* terminent-ils le récit par le choix de Pāpā à la place de Māri, recteur de Kokhé (§33). Pareillement, dans les *Actes de Thomas*, Siphor et Vazan, le fils du roi Mizdaïos, sont choisis par Thomas qui les institue respectivement presbytre et diacre, les chargeant par là-même de poursuivre son apostolat en terre indienne ⁴⁶.

Ces exemples significatifs soulignent assez l'importance accordée par les auteurs à la *διαδοχή*, à la mise en place de la hiérarchie détenant l'autorité ecclésiale. Une telle insistance était à relever ; elle pose le problème de la conservation et de la transmission de cet héritage immatériel liée à la position sociale et spirituelle détenue par l'apôtre. Celui-ci, du fait même de sa fonction, est amené à être dispensateur du pouvoir détenu : à l'instar de Jésus (Mt XXVIII, 18-19 ; Mc XVI, 17-18), il est invité, à son tour à transmettre l'*ἐξουσία* divine ⁴⁷. Cette *ἐξουσία* comporte une connotation d'autorité apostolique, de mandat proprement dit ⁴⁸ dont pourrait rendre compte l'expression *ἐξουσίαν διδόναι τινι* (cf. Mc XIII, 34 ; 2 Co X, 8 ; XIII, 6), « charger quelqu'un d'autorité », « accorder une autorité à quelqu'un ». Cette charge, cette transmission d'un pouvoir divin aux contours flous, sans règles fixes ni établies, permettra de pérenniser le travail accompli et de l'approfondir dans les communautés et leur zone péricentrale.

Si la figure de l'apôtre reste objet de vénération posthume (et même parfois *de vivo* ⁴⁹), elle ne prend

de relief que par la médiation de ses successeurs. L'apôtre constitue un archétype dans l'histoire du christianisme local (en tant qu'initiateur), ce qui justifie le développement d'un culte par la suite. Mais là encore, son rôle, sa fonction ont fait de lui le protecteur tout puissant de ceux qu'il assista jadis, et auxquels il conféra, *via* son successeur, ses propres dons. La communauté chrétienne devient alors la gardienne et la dépositaire de cette *ἐξουσία*. La présence des reliques permet par ailleurs une « efficacité de la sainteté » de l'apôtre vénéré. Cette source de secours, qui pourvoit en miracles et prodiges, assure un recentrage autour d'un nouveau pôle : le sanctuaire, par le pouvoir conféré au saint, de la sorte toujours présent.

CONCLUSION

Le pouvoir de l'apôtre est en partie dépendant d'un réseau relationnel ; les relations de l'apôtre impliquent tout un système de services, dons et contre-dons. L'apôtre est d'ailleurs sollicité pour exercer un protectorat, en véritable *προστάτης* de la communauté (« celui qui préside », « qui commande », « qui patronne »). Si la présence du disciple ne constitue pas en tant que telle la finalité de la mission dans une région précise ⁵⁰, il reste que son action, ancrée dans un « ici et maintenant », pourrait s'apparenter à celle d'un patron ⁵¹. Cependant, la fonction de l'apôtre reste surtout instrumentale, comme nous avons essayé de le montrer, étant au service du seul véritable « patron », le Christ ⁵². C'est donc le Christ, par les pouvoirs confiés à son émissaire, qui assure à travers lui la sécurité et le salut de ses « protégés ». Si ce jeu patron-client / Messie-croyants n'est inscrit à proprement parler qu'en filigrane dans nos textes, nous croyons avoir montré assez clairement que les thèmes attachés à la figure de l'apôtre recoupent celui du patronat — protecteur. L'importance des relations de parenté

Voragine, ROZE, J. B. M., 1967, p. 214 ; *Actes de Simon et Jude* du Pseudo-Abdias, cf. chez J. de Voragine, ROZE, J. B. M., *op. cit.*, p. 302 ; ERBETTA, M., 1966, II, p. 565.

⁵⁰ JUNOD, É, KAESTLI, J.-D., 1982, p. 443.

⁵¹ Cf. BROWN, P., 1971, p. 86-87.

⁵² Cf. la mise au point de STOOPS, R. F., 1986, p. 92 ; 98-100. Il montre combien l'idée de patronage du Christ se superpose à une pratique courante de la société romaine. Mais il s'agit bien dans le cas présent d'un « patron » idéal, selon la terminologie de P. Brown.

⁴⁶ DRIJVERS, H. J. W., 1992, p. 404, §169.

⁴⁷ GEORGI, D., 1987, p. 171.

⁴⁸ Cf. Ac XXVI, 12 ; Mt XXI, 23-24 ; 27 ; Mc XI, 28-29 ; 33 ; Lc XX, 2 ; 8.

⁴⁹ Cf. *Doctrine d'Addaï* §8 ; p. 93, trad. p. 60, 110-111 ; *Actes de Matthieu* du Pseudo-Abdias, cf. chez J. de

constitue pour les missionnaires chrétiens un véritable tremplin puisque, par un effet d'entraînement, la conversion d'un tenant de l'autorité locale entraîne celle des multiples personnes qui lui sont attachées. Dans cette optique, s'opère un véritable renversement : suite au *climax* correspondant à la soumission de l'autorité locale au message de l'apôtre, tout s'organise autour du nouveau détenteur de pouvoir : le Christ, représenté en la personne de son délégué. Car c'est bien lui qui soigne, guérit, délivre, protège, confère le salut. Par son contrôle moral sur la communauté établie, cette figure devient apte à corriger les propositions du milieu décisionnel, rectifiant l'événement en fonction des intérêts du groupe, décentralisant en quelque sorte et limitant le contrôle étatique : Addaï est ainsi reconnu et invité en tant qu'autorité à s'installer au palais royal (§64, trad. 93) et à répandre ses préceptes nouveaux. Barthélemy lui-même est perçu comme un contre-pouvoir en obtenant la conversion du roi Polymius, futur évêque de la ville. L'attitude d'Astyage, frère du souverain, est en cela assez éloquente puisqu'il convoque l'apôtre, accusé de semer le trouble dans le pays⁵³. Thomas, répartissant au plus juste l'or du roi Gondophar (*Actes de Thomas* §§17-23), en prêchant la chasteté même au sein du mariage (§§11-12 ; 53 ; 88) rectifie là encore les données traditionnelles, proposant et agissant en faveur d'un mieux : les biens charitablement dispensés n'ont d'autre fin que de réajuster la volonté royale, de provoquer même Gondophar à une réflexion plus avancée. L'argent "détourné" devient incitation à travailler dans la bonne direction, à agir dans le vrai. Ce jeu de contre-pouvoir s'exerce aussi pleinement au niveau moral : en imposant ses vues ascétiques au petit groupe conquis à son message, Thomas sait qu'il encourt la colère du monarque Mizdaïos. Mais en rendant conforme ce noyau converti aux exigences chrétiennes, en s'affranchissant des coutumes et surtout en mettant en péril la descendance royale, il pouvait apparaître comme l'instigateur d'une société nouvelle échappant entièrement au contrôle du royaume !

Ces quelques exemples suffisent à le montrer : l'apôtre apparaît comme un nouveau type de notable, détenant sa respectabilité de son Envoyeur même

plus que de sa fonction. Aussi reste-t-il fondamentalement un étranger : étranger à la société qu'il côtoie, même si nous le voyons sensible à quelque détresse ; étranger parce que disposant de pouvoirs qui n'appartiennent pas à la communauté humaine⁵⁴. Voilà pourquoi les auteurs anonymes de ces récits n'ont pas voulu présenter l'apôtre comme un *theios aner* θεῖος ἀνὴρ ; malgré ses qualités hors du commun, malgré ces pouvoirs qui lui donnent possibilité d'intervenir sur le champ social pour restaurer ce qui est déviant, malgré les conversions obtenues grâce à sa parole libératrice, l'apôtre reste le héros d'un monde en gestation, travaille au nom du Tout-Autre pour attirer à une réalité à venir, au-delà de l'éphémère et du sensible⁵⁵. Dès lors, il est clair que son insertion au sein de structures étatiques devait modifier les frontières de la vie locale : instauration d'un autre type de pouvoir, médiation opérée à divers niveaux en faveur de l'ordre bâti par l'apôtre, création de nouveaux points de rassemblements communautaires... L'envoyé transforme et crée : au groupe instauré, il octroie subsides, hiérarchie, constructions et protection à l'avenir ; bien plus, ce groupe devient à son tour solidaire des cellules formées en d'autres lieux, dépassant les limites étroites étatiques au profit d'une communion d'intérêt, d'assistance et de sentiment religieux.

⁵⁴ Cf. BROWN, P., 1971, p. 98, 94. Cf. les *Actes de Mār Mārī* §16, où l'apôtre est saisi de pitié en voyant la fille du roi du Darabhar infirme ; *Actes de Thomas* 150-14 : Thomas alors emprisonné accepte d'aller guérir Mnésara, femme de Vazan ; etc.

⁵⁵ Chez les cynico-stoïciens, est envoyé comme missionnaire celui qui est capable de se détacher de tout ; les *περιστάσεις*, supérieurs aux autres par leur connaissance, peuvent alors prêcher sur l'homme et sa nature interne comme un véritable θεῖος ἀνὴρ, cf. BROWN, P., 1971, p. 148 ; 156-157 ; 92. L'auteur insiste sur la superficialité d'un parallèle entre le saint homme et le θεῖος ἀνὴρ à l'époque classique, rappelant que le saint homme tient ses pouvoirs par révélation et décision divine, à l'inverse du philosophe par exemple, dont la sagesse reste finalement préservée dans et par la société. Cf. ROLDANUS, J., 1987, p. 27-52, sur le statut du chrétien, étranger sur la terre, selon la thématique de Ph III, 20 et Ga IV, 24. Pour É. Junod, si par certains traits, l'apôtre s'apparente au θεῖος ἀνὴρ, cette identification n'est pourtant qu'en arrière-plan ; de fait, l'apôtre ne s'assimile pas au divin, usant d'une δύναμις liée non à lui-même, mais à l'accomplissement de l'économie divine, à sa propre mission qui est d'annoncer le salut à toute la création, JUNOD, É., 1981 (Les vies), p. 214-217, 214 n. 11.

⁵³ ROZE, J. B. M., 1967, p. 128 ; ERBETTA, M., 1966, II, p. 586. Cf. aussi *Actes de Mār Mārī* §26 où le même scénario se répète.

TIRAGE AU SORT DES ESPACES MISSIONNAIRES

« Rassemblez et divisez le monde en douze portions et que chacun aille vers sa part » ⁵⁶.

Les catalogues apostoliques ainsi que les Actes apocryphes commencent généralement par une répartition entre les apôtres des champs de mission. Leur attribution est le résultat d'un tirage au sort qui revêt un caractère éminemment religieux puisqu'il laisse à Dieu le libre choix d'intervention dans l'envoi en mission. Il s'agirait en somme d'un hasard divin, parce que c'est Dieu Lui-même qui fixe son résultat et ses conséquences (comme le suggère la prophétie isaienne contre Édom « la rouge », (Is XXXIV, 17 ⁵⁷). Loin de constituer un élément secondaire, ce procédé serait l'indice d'un certain lien de dépendance des Actes décrivant une telle pratique, avec le judaïsme, voire même avec une tradition étrangère.

1. RÉPARTITION DES CHAMPS DE MISSION

Les éléments introductifs communs aux Actes apocryphes permettent d'établir une typologie quant au thème du départ en mission : l'envoi de l'apôtre se réalise soit directement par Jésus dans un cadre qui n'est pas toujours le cénacle, le mont des oliviers ou Jérusalem, soit indirectement — tous les apôtres réunis se répartissent le monde par tirage au sort.

Bien que les Actes apocryphes proposent une direction donnée, spécifique pour chaque héros du récit, il convient pourtant de souligner que ces aires missionnaires ne sont pas nécessairement le fruit d'un partage entre les disciples. Faut-il considérer les Actes dépourvus de ce récit préliminaire comme totalement indépendants et affranchis de cette thématique ? Si les liens entre les modules introductifs relèvent davantage d'une filiation avec des motifs conventionnels, il reste que nombre d'Actes entretiennent des relations privilégiées entre eux ⁵⁸. Il

existe des liens réels entre les Actes apocryphes et les catalogues conférant des espaces missionnaires aux Douze : le thème d'une répartition voire d'un tirage au sort des régions y est essentiel. Si l'introduction des Actes de Jean en version grecque est malheureusement perdue pour fonder toute hypothèse envisageable ⁵⁹, constatons que la version syriaque éditée par W. Wright débute par le schéma classique post-Ascension : après la descente du Saint-Esprit, chacun désire partir annoncer l'évangile et se rend dans le pays dont Dieu l'a chargé par grâce ⁶⁰.

Une thématique prophétique

Les introductions des Actes d'apôtres sont marquées par des thématiques récurrentes qui forment comme un canevas littéraire. J.-D. Kaestli a relevé le plan systématique des introductions des Actes, regroupés en deux moments successifs : mise en œuvre de l'ordre missionnaire avec attribution des régions, et, éventuellement, réticences de l'apôtre ⁶¹. Ce schéma narratif n'est pas nécessairement le cadre obligé de développement des motifs insérés dans les scènes de départ, mais leur fréquence d'intervention et leurs étroites correspondances dans les différents Actes apocryphes laissent présager en arrière-plan des influences communes qui auraient présidé à leur rédaction. Ces motifs courants soulignent combien les rédacteurs étaient perméables à des types vraisemblablement puisés dans la littérature biblique. Dans la tradition syriaque par exemple, l'inaptitude à parler la langue du peuple à évangéliser est un argument pour ne pas partir en mission ⁶². Or, cette protestation est précisément la pierre d'achoppement des principaux prophètes de

⁵⁶ SMITH-LEWIS, A., 1904, p. 80-93, fol. 89.

⁵⁷ « Car il a tiré au sort la part de chacun, sa main leur a réparti le pays au cordeau. Ils en seront maîtres pour toujours et l'habiteront d'âge en âge ».

⁵⁸ KAESTLI, J.-D., in BOVON, F., et alii, (éd.), 1981 (Les scènes), p. 259-261. La *Passio Simonis et Judae* latine reprend des éléments de la *Passio Matthaei*, comme une suite logique. Sur les liens particuliers, au niveau rédactionnel, entre les Actes de Jean et ceux de Thomas, les premiers ayant certainement contribué à l'élaboration de certaines strates d'écriture, cf. TISSOT, Y., in BOVON, F., et alii, (éd.), 1981 (Actes de Thomas), p. 223-232 ; JUNOD, É., KAESTLI, J.-D., in BOVON, F., et alii, (éd.), 1982, p. 36-40.

⁵⁹ « Dans ce qui nous reste du texte, rien ne s'oppose à ce que l'envoi de Jean en Asie ait pris place dans une scène initiale réunissant tous les apôtres », KAESTLI, J.-D., 1981 (Les scènes), p. 262.

⁶⁰ WRIGHT, W., 1871, réimpr. 1990, II, p. 4-5. Même cadre introductif dans les Actes d'André et Matthieu au pays des anthropophages avec les cinq éléments-clefs : début du récit après l'Ascension ; réception de l'Esprit-Saint à la Pentecôte ; désir de partir prêcher ; tirage au sort et distribution des pays, *ibid.*, p. 93. Cf. également les Actes de Thomas : apôtres réunis à Jérusalem et division des pays entre eux pour aller prêcher là où le Seigneur les enverrait, *ibid.*, p. 146.

⁶¹ KAESTLI, J.-D., 1981 (Les scènes), p. 249-250.

⁶² WRIGHT, W., 1871, réimpr. 1990, II, p. 146 ; cf. aussi les Actes grecs de Thomas, §1 ; *Histoire de Philippe*, *ibid.*, p. 69-70.

l'Ancien Testament. La vocation de Jérémie commence par une vive contestation (Jr I, 6) : « Ah! Seigneur YHWH, vraiment, je ne sais pas parler! ». Devant le service nouveau à accomplir, Moïse protesta aussi de ses difficultés d'élocution (Ex IV, 10) ; c'est son frère Aaron qui sera envoyé comme son interprète. Ainsi est-il malgré tout institué médiateur du peuple, en dépit de sa faiblesse. Jonas fuit devant l'impératif de se rendre à Ninive. Thomas sera présenté comme un autre Jonas par le Pseudo-Abdias⁶³. Pour se soustraire à l'appel lancé par YHWH, Jérémie fait reproche sur reproche, et rencontrant l'opprobre dans sa tâche de prédicateur, maudit même le jour de sa naissance (Jr XX, 7-9). Ces motifs d'un refus opposé à une intervention divine ou d'une désignation de la destinée ont une part importante dans la manière dont les apôtres reçoivent dans nos Actes leur ordre de départ⁶⁴. Le thème de la naissance d'une vocation est ainsi marqué de plusieurs étapes ; suit alors une séquence d'encouragements et de promesses. Le Christ lui-même (parfois un autre apôtre) vient reconforter le disciple, l'apaiser et lui assurer son assistance⁶⁵. Dieu promet à son élu de parler par sa bouche, l'instituant porte-parole au sens le plus concret. Le Seigneur touche les lèvres de son messager, et les purifie pour l'œuvre future (Is VI, 7 ; Jr I, 9 ; cf. Ex IV, 15) ; dans les Actes, c'est l'Esprit-Saint qui joue ce rôle dans la bouche des apôtres invités désormais à répandre la Bonne Nouvelle. Leur fonction contribue à l'expansion d'un royaume à venir. Ces parallèles et ces modèles repris dans les Actes apocryphes sont donc bien des expressions descriptives conventionnelles, présentant l'apôtre comme un type prophétique.

⁶³ « Le bienheureux Thomas ayant reçu de fréquents avis du Seigneur qui lui recommandait de descendre dans l'Inde..., et fuyant comme un autre Jonas devant la face du Seigneur, différerait d'y aller et n'accomplissait pas ce que la volonté divine lui prescrivait », MIGNE, J.-P., 1858, II, p. 989.

⁶⁴ *AcTh* 1 : prétexte de la « faiblesse de la chair » ; *AcMt* à *Kahenat* : réticences de Matthieu qui prétend « Je ne connais pas Kahenat et je ne suis jamais entré dans la ville de ces gens » ; *AAMt chez les anthropophages* : si le second part sans hésiter, le premier oppose bien des objections à la supplique de Jésus.

⁶⁵ *Mt* XXVIII, 20. *ATh* §1 ; *Actes d'André et Matthieu chez les anthropophages* : Jésus se charge Lui-même de la traversée miraculeuse. *ATh* version arabe, éd. A. Smith-Lewis, 1904, p. 80, fol. 89 : Thomas part avec Pierre et Matthias ; *Prédication de Simon fils de Cléophas*, éd. A. SMITH-LEWIS, 1904, p. 115.

La médiation du Christ

Ces scènes de tirage au sort qui préludent à des nominations sont à rapprocher des séances de cléromancie pratiquées à haute époque en Babylonie et dans l'ancien Israël.

Cette pratique n'existe cependant pas seulement dans un contexte sémitique. Nous savons qu'il était usuel que les provinces consulaires soient tirées au sort entre les candidats romains qui se voyaient par ce moyen octroyer une région nouvelle⁶⁶.

Soulignons que dans le contexte d'une relation avec le monde divin, le tirage au sort, plus qu'un acte magique, révèle avant tout le plan divin⁶⁷. L'acte divinatoire était généralement exécuté en présence de trois personnes, et nous retrouvons ce trait dans nos sources :

— la divinité, qui n'est jamais directement visible, mais le plus souvent représentée ;

— le fidèle, c'est-à-dire celui qui demande un éclaircissement au moment d'un choix de vie, ou une confirmation/infirmité quant à un projet. Lorsque le "présage" concerne la *res publica*, c'est le souverain ou le pays entier qui est engagé par la réponse de type oraculaire ;

— enfin le médiateur, qui interprète un signe venu de l'extérieur ou bien reçoit en lui-même un message céleste.

Nos sources évoquent aussi trois figures lors de tirages au sort : Dieu Père, le groupe des apôtres et Jésus, qui forment en quelque sorte un trinôme divinité-fidèle-médiateur. À l'instar des rites classiques de consultation des oracles, le tirage au sort est précédé ou suivi d'une prière ou d'une bénédiction solennelle ; les disciples sont réunis au nom de Dieu à qui ils demandent d'éclairer leur avenir et leur destinée. C'est donc Jésus — ou l'Esprit-Saint — qui constitue l'intermédiaire-interprète ; dans certains textes il donne l'ordre de jeter les sorts⁶⁸ ; il accomplit (et même par la force!) le résultat du message divin obtenu en obligeant les

⁶⁶ L'exemple de Quintus Licinius Silvanus Granianus, proconsul d'Asie, est connu dans le contexte d'une lettre à l'empereur Hadrien à propos des chrétiens ; il fut remplacé en 124 par Caius Minucius Fundanus. ALBERTINI, E., 1970⁴, p. 28-29 qui développe l'usage dans l'administration romaine du tirage au sort des futurs gouverneurs des provinces sénatoriales.

⁶⁷ Aux époques les plus anciennes, les chefs assyriens faisaient chacun à tour de rôle, pour un an, fonction de roi et de prêtre au sanctuaire d'Assur. L'élu était alors considéré comme choisi par le dieu, OPPENHEIM, L., 1970, p. 113.

⁶⁸ *Prédication de Philippe* ; BHO 740.

récalcitrants à partir ⁶⁹. La personne du Christ contribue à l'accomplissement du "hasard divin", du projet de Dieu. Lorsque ce sont les apôtres eux-mêmes qui ont l'initiative du partage, son intervention se réduit à sceller l'accord de son autorité, ou à obliger le récalcitrant à partir. Le plus souvent, Jésus répartit lui-même ses apôtres selon les villes et les pays, ou apparaît en particulier à un apôtre pour l'orienter vers une destination donnée. Ce rôle d'intermédiaire pourrait aussi bien s'appliquer à celui tenu par le Saint-Esprit dans certaines scènes introductives ⁷⁰.

Vers une réorganisation du monde habité

Un papyrus en syriaque daté par son traducteur du début du IX^e siècle, décrit au moment de la Pentecôte une répartition entre les apôtres des parties du monde selon les langues reçues. Le papyrus rend compte de l'embarras et de l'inquiétude des apôtres, réunis dans la chambre haute du cénacle, face à leur mission future : « Comment prêcheraient[-ils] l'évangile dans des langues étrangères qu'ils ne connaissent pas ? » et « où seraient[-ils] envoyés ? » ⁷¹. Un discours de Pierre rassure le groupe, dès l'apparition de langues de feu qui se posèrent sur chacun des disciples présents. « Et », ajoute le texte, « selon la langue que chacun avait reçue, ainsi il se prépara à aller dans le pays où était parlée et comprise cette langue ». Cette réception des langues prend dans cette description le contre-pied de l'épisode de la tour de Babel (Gn XI, 1-9). Or, les deux scènes s'achèvent sur un schéma identique : la dispersion sur toute la surface de la terre (Gn XI, 8-9). Curieusement, ce sont les sources de tradition

plus tardive, la tradition arménienne en particulier, qui traitent des origines missionnaires apostoliques autour de cette problématique. Ainsi, le Martyre du saint apôtre Simon le zélé (BHO 1073) attribue aux Douze réunis au cénacle le monde entier : « ... Les saints apôtres avaient reçu en lot le monde entier, par l'ordre de l'Esprit-Saint (descendant) sur chacun » (§1) ⁷².

L'épisode de l'élection de Matthias (Ac I, 20-26) constitue un autre exemple intéressant puisqu'il situe le choix, fait du "hasard divin", dans une manifestation de type eschatologique. La source lucanienne se calque sur une procédure d'admission d'un membre qui n'est pas sans rappeler le rituel d'entrée pratiqué dans la communauté décrite par les manuscrits de la mer Morte, démarche qui présente toutefois un ancrage marqué dans une tradition sémitique. Désignés par le sort, les candidats peuvent accéder à certaines fonctions au sein de la communauté (1QSa I, 16) ou à des places de choix dans les réunions ou postes à pourvoir (1QS II, 23). Le sort exprime surtout la décision de Dieu ⁷³. A. Jaubert notait que l'élection de Matthias répondait elle aussi à ces considérations : elle restaure en effet la communauté eschatologique des Douze ⁷⁴ ; il ne s'agit pas seulement d'assurer le remplacement d'un service interrompu par la disparition de Judas mais aussi de reconsolider l'unité perdue (Mt XIX, 28 // Lc XXII, 30).

Le recours au règlement par le hasard, manifestation de la volonté divine, est une pratique divinatoire de l'ancien Israël héritée des civilisations proche-orientales voisines et formatrices. L'histoire d'Israël restitue certaines pratiques non sans les entourer peu à peu d'une certaine réprobation et de

⁶⁹ *Actes de Thomas* §2-3 ; *Actes coptes de Barthélémy*, adaptation des *Actes de Thomas* à une situation égyptienne ; cf. aussi les *Acta Thaddaei* BHG II, 1702-1703 et la *Doctrina d'Addai* BHO 24 : envoi d'Addai par Thomas qui exécute une promesse de Jésus.

⁷⁰ Nous savons que la religion assyro-babylonienne développait la croyance en un souffle oraculaire, le *zaqīqu*, parfois considéré comme une hypostase divine, et sollicité lors des prières et des invocations, OPPENHEIM, L., 1956, p. 234-235 ; cf. trad. LABAT, R., 1970, p. 332-333. Ce souffle oraculaire pouvait s'apparenter à celui de l'incantateur et du devin qui puise en lui les messages divins à communiquer au fidèle. Constatons en fait que le tirage au sort ou l'intervention venue d'en-haut expriment une même réalité de type divinatoire, cf. *Protévangile de Jacques* IX, 1 ; *Histoire de Joseph le charpentier*, 3-4, ELLIOTT, (éd.), J. K., 1993, p. 60, 111-117.

⁷¹ SAUGET, J.-M., 1985, p. 1-6 ; pl. I-II. PSI Inv 3020^a, 18 et 22-23 ; 3020^b, 1.

⁷² LELOIR, L., 1986, p. 709, n. 1.

⁷³ Cf. BEARDSLEE, W. A., 1960, p. 246. Mais l'auteur n'insiste pas assez sur la dimension eschatologique conférée à ce geste.

⁷⁴ JAUBERT, A., 1973, p. 274-280. Le choix d'un officiant de l'Église primitive se réalise sur le modèle juif sacerdotal ; selon une coutume, chacun des clans lévites était tenu de faire son service au temple à tour de rôle. Sur la répartition en classes des fils d'Aaron, et le tirage au sort qui détermine la recension au service du temple, cf. 1 Ch XXIV, 1-19 et, pour les autres fils de Lévi, XXIV, 20-31. La mission des Douze est elle aussi tournée vers une attente du sort final ; au moment de la Parousie, les pays qui avaient refusé le message apostolique seront condamnés (cf. Lc X, 12-15 ; cf. Mt X, 14-15). Cette suggestion se trouve développée dans un passage du *Testament de Notre-Seigneur et Sauveur Jésus-Christ*, texte apocalyptique syrien des environs du V^e siècle publié par PÉRÈS, J.-N., 1994, p. 111-124.

réserves (1 S XV, 23) ; dans la littérature juive post-biblique en particulier, les rabbis sont partagés sur le crédit à donner à ce genre de présages ⁷⁵. Le sort est en fait prétexte à une répartition ordonnée, à une division des rôles — personnes et biens — à une (re)distribution politique et sociale. Cette modification de l'ordre établi, ou même cette affirmation d'un ordre nouveau s'exprime essentiellement par la notion de partage : le sort présidait en particulier aux nominations et aux attributions de parts en terre et en biens ⁷⁶. Le *Livre des Nombres* abonde en références à une distribution des domaines terriens (dits « parts d'héritage » du pays de Canaan) réalisée par sollicitation du sort ⁷⁷. Le pays promis aux Israélites par Yahvé est donc réparti région après région. C'est bien dans cette perspective que s'inscrivent nos Actes : le recours au sort a pour but premier un partage des terres, de la terre. Un butin de guerre pouvait lui aussi être réparti entre les vainqueurs ⁷⁸. Le choix d'un groupe d'hommes et la répartition d'une terre sont donc associés par un lien causal qui les rapproche. Mais dans ce contexte biblique, le moyen du tirage au sort est prétexte à une limitation de l'espace connu ⁷⁹. Dans notre documentation, le tirage au sort s'inscrit dans la perspective d'une ouverture à un « plus loin » : chaque apôtre reçoit une région à parcourir avec son *hinterland*.

⁷⁵ TB Hullin 95b ; Philon d'Alexandrie, *Traité sur les lois* IV, 151-157. Le prophète Osée condamne fortement l'emploi de baguettes de bois et de petites branches (Os IV, 12). Si la rhabdomancie s'est perpétrée en Israël, elle était aussi pratiquée par d'autres peuples, en particulier chez les Scythes, ce dont témoigne Hérodote (*Histoires* IV, 67).

⁷⁶ Cf. NOUGAYROL, J., 1968, p. 25-81. À l'époque assyrienne, des parcelles de terre appartenant au même temple étaient distribuées entre les différents groupes chargés de livrer et d'acheminer les denrées nécessaires aux repas sacrés. Chacun recevait, à titre privé ou collectivement, une part des biens du sanctuaire prélevée par tirage au sort, et dont ils devenaient gérants. RAMLOT, L., 1971, p. 878-879 ; 973.

⁷⁷ Nb XXXVI, 52-56 ; XXXIII, 54 ; XXXIV, 13 ; XXXVI, 2 ; Jg I, 3 ; même procédé pour le partage de villes prises aux Cananéens, Jos XXI, 4-8 ; 1 Ch VI, 46-50 par exemple.

⁷⁸ Des « barbares » jettent le sort sur Jérusalem, Ab 11 ; la ville de No-Amon, Thèbes, est prise en exemple pour souligner la ruine des puissants voisins d'Israël (Na III, 8-11, 10 : les nobles « sont tirés au sort » pour être menés captifs). Il s'agit là d'un procédé qui touche au recrutement militaire (Jg XX, 9-10).

⁷⁹ Ainsi l'envisagèrent ceux qui tracèrent le bornage du territoire conquis : du Midi à l'Occident, et du Septentrion à l'Orient en Nb XXXIV, 1-15, du Nord à l'Est et du Sud à l'Ouest en Ez XLVII, 13-23.

Les apôtres et les tribus d'Israël

Salomon de Bašra opte pour une vision similaire lorsqu'il cite, accolé au nom de chaque apôtre, celui d'une tribu d'Israël, sorte de nouvelle donation de la « terre promise » ⁸⁰. Au chapitre XLVIII de son *Livre de l'abeille*, il présente une liste de répartition des champs de mission ⁸¹. Simon, de Bethsaïde, chef des apôtres, est dit appartenir à la tribu de Nephtali, tout comme son frère André ; conformément au texte johannique, la provenance villageoise de Philippe est identique (Jn I, 44) — mais il est de la tribu d'Asher. Les fils de Zébédée, Jacques et Jean, viennent aussi du village de Bethsaïde, et appartiennent au clan de Zabulon. Ces classifications sont sans conteste plaquées sur des noms, sans souci de vraisemblance ⁸². Mais cette symbolique reste utile pour évaluer l'appréhension de Salomon de Bašra vis-à-vis de l'envoi en mission des Douze. Et curieusement, il ne clôt pas sa description, ne circonscrit pas l'oïkouménè par un bornage à caractère définitif, mais laisse lui aussi des possibilités d'ouverture vers des contrées plus lointaines : la Scythie au Nord, l'Inde à l'Est, l'Asie du *medius* (c'est-à-dire du milieu) jusqu'en ses extensions les plus occidentales (tradition tardive néanmoins).

Le synaxaire arménien comporte un catalogue d'apôtres associés à des destinations définies par tirage au sort semble-t-il (allusion y est faite à propos de Thomas, auquel « échurent comme diocèse les contrées des Indes », fol. 297A^v ⁸³). Sur le plan chorographique, la zone « asiatique » (le *medius*) est toujours prise comme point de repère central ; c'est elle qui régit la distribution apostolique en quelque sorte.

Une objection se présente tout naturellement à ce type de constat : les dites ouvertures, les champs d'action possibles que contiennent les dénominations de chaque région ont été ajoutés (lorsqu'ils

⁸⁰ Jésus répartit les terres entre les fils d'Israël comme son prédécesseur Moïse ; le texte fonctionne sur des interprétations parallèles : nouveau Moïse (Jésus), nouvel Israël (la terre entière), nouveau prince du peuple (le collège apostolique). Allusion à Jos XIII, 15-XIX, thématique que développa Origène. Les commentaires patristiques la reprirent en symbolique comparative.

⁸¹ BUDGE, E. A. W., 1886, p. 103-107.

⁸² L'évêque de Bašra omet de mentionner la tribu de Syméon dans son catalogue. Notons qu'elle est maudite par Jacob en Gn XLIX, 5-7. C'est en incluant Paul, considéré comme le XIII^e apôtre, qu'il rend présent tout le clan de Benjamin, Ruben étant assimilé à Matthias.

⁸³ BAYAN, G., 1930, 21/3, p. 636-341, au 24 du mois (30 juin), fête des apôtres du Christ.

sont explicitement nommés dans ce contexte) pour servir ou couvrir un besoin liturgique ou historique qui se serait créé à un moment précis de l'histoire de telle ou telle église. Ainsi s'expliquerait le référent constant et persistant à la région qui suscita la production hagiographique.

La description du tirage au sort évoque tout un arrière-plan de significations qu'il était important d'aborder ; elle rejoint en effet le thème sémitique de l'appropriation du sol et des droits partagés de la divinité et du peuple bénéficiaire. Le droit de propriété fonctionne à ces deux niveaux. Il est un contrat dont les clauses stipulent une confiance réciproque. Le premier contractant confie une intendance à son serviteur (Gn I, 28 ; Israël, Jr II,7). Les apôtres apparaissent comme les héritiers de ces droits ancestraux. Aussi bien ce droit se concrétise-t-il dans la gestion d'un bien acquis sans mérite, par décision magnanime venue de plus haut. La division et la répartition de la terre relèvent d'une forme de donation par héritage qui resserre les liens entre le sol et ses possédants au service du « propriétaire universel » intervenant pour marquer ses choix.

Un autre thème se dessine, qui lui est lié : le rapport au travail (missionnaire), celui du travailleur et de l'espace, offert à une investigation nouvelle. Or, lorsque ce rapport fonctionne dans le contexte d'un tirage au sort, il introduit d'emblée dans la sphère du religieux. Le récit lucanien nous offre un élément de comparaison : le prêtre Zacharie, futur père du Baptiste, est chargé par le sort de servir au sanctuaire de Jérusalem (Lc I, 8-9). Cette désignation l'introduit aussitôt dans la sphère du sacré — le Temple, qui à lui seul condense tout l'espace terrestre et cosmologique. Partis sur ordre de mission céleste (résultat des sorts), les apôtres obtiennent en partage la terre entière et reçoivent mission de l'introduire (ou de la réintroduire) dans la voie du sacré.

2. LA DIVISION DU MONDE : UNE REPRÉSENTATION SYMBOLIQUE

Le monde en quatre parties

Nous savons qu'en Mésopotamie ancienne, l'observation nocturne de l'hémisphère céleste permettait de reconnaître ou même de définir l'attribution des présages, reconnus dans les formes stellaires et leurs déplacements. L'étude du ciel s'apparente à la divination intuitive (avec inter-

prétation zodiacale) qui morcelle l'hémisphère céleste en quatre grands secteurs, répondant à une division géographique terrestre naturelle et primitive en quatre parties⁸⁴. À l'origine, cette configuration a une implication politique. Au Sud, au Nord, à l'Ouest et à l'Est correspondent les contrées constitutives de l'empire babylonien même : Akkad, Subartu, Amurru et Élam, modifiées selon les évolutions frontalières⁸⁵. Elle se conceptualise ensuite pour gagner toutes les régions du monde habitée. En contexte sassanide, cette division répondant à des critères géopolitiques fut parfois ponctuellement appliquée d'un point de vue militaire dans l'empire⁸⁶. Pareil schéma de répartition des champs de mission se retrouve-t-il dans les scènes introductives de nos textes ?

Les problèmes que posent les listes ou inventaires de noms d'apôtres et de leur pays d'action sont très complexes. Ce type de structure quadripartite est essentiellement dépeint dans des récits marqués par un caractère eschatologique. Il s'agit là d'un *topos* descriptif, que nous retrouvons par exemple dans une scène de l'*Epistula apostolorum*⁸⁷ ou de la *Pistis Sophia* où la moitié des

⁸⁴ « It was surely a legacy of "Chaldaean" astrology first, to make these directions (up, down, right and left) identical with a geographical scheme, and secondly to transfer this scheme to heavens », GADD, C. J., in NOUGAYROL, J., 1966, p. 29-31.

⁸⁵ Cette conception babylonienne trouverait son origine dans les quatre vents créés par Anu pour déterminer les espaces supérieurs (*Enūma Eliš* IV, 43), LABAT, R., 1970, p. 51. Cette vision du monde fut introduite par Hécatee d'Abdère dans sa *Géographie* WEIDNER, E., 1941, p. 172-195. Elle fut développée en milieu judaïque à l'époque exilique et post-exilique, en un temps où s'opérait une interpénétration culturelle sur les plans mythologique et cosmologique des anciennes civilisations orientales. Cf. la description des quatre bêtes dans le *Livre de Daniel* (VII, 2), représentation des quatre points du monde, vision des grands empires : Sud Babylonie, Nord Médie, Est Perse, et Ouest la Grèce. CAQUOT, A., 1955, p. 9-13. Cf. la description de Michel le Syrien, CHABOT, J.-B., 1901-1904, p. 115-116 (livre V, cap. IV) : Sud Égypte (Ptolémée) ; Ouest-Nord-Ouest Macédoine (Philippe d'Aridée) ; Ouest Asie mineure (Antigone) ; Est Syrie, Asie supérieure, Babylonie jusqu'à l'Inde (Séleucos). Cf. en monde grec et latin NIELSEN, K., 1945, p. 1-113.

⁸⁶ Ph. Gignoux a conclu à un phénomène littéraire et culturel courant ayant valeur de symbole, GIGNOUX, Ph., 1984, p. 555-572. Une autre opinion est exprimée par GNOLI, G., 1985, p. 265-270. La sigillographie apporte désormais la preuve d'une quadripartition de l'empire sassanide, GYSELEN, R., 2001, p. 15-16.

⁸⁷ Cf. la version éthiopienne du texte appelé *Epistula apostolorum*, fautive d'un titre attribué par l'auteur, datée du II^e siècle. : « [Nous], suivent les noms des apôtres, nous

apôtres sont disposés de telle façon que les quatre directions cardinales sont représentées⁸⁸. Les quatre axes directionnels sont impartis à six d'entre eux : ils concernent l'espace terrestre. Quant aux six autres, ils sont l'expression de l'espace céleste. Est, Ouest, Sud et ciel : quatre directions qui évitent le Nord, pays des barbares, repaire des démons. Les textes syriaques ou arméniens ne l'évoquent que très rarement, le remplaçant par le nom de régions septentrionales⁸⁹. La plénitude de cette idéalisation, fondée sur une symbolique somme toute assez banale, s'exprime d'une manière différente dans la *Lettre de Pierre à Philippe* où il est dit que lorsque les apôtres se séparèrent au jour de l'Ascension, ils se répartirent les directions, pays et peuples entre quatre groupes de trois disciples (*Lettre* 140, 15-23 ; 23-27)⁹⁰. La littérature syriaque a beaucoup spéculé sur le chiffre quatre à partir de la représentation de la croix du Christ, dont la fonction cosmique divise le monde en quatre quartiers selon Éphrem (17^e hymne sur la foi, strophe 8 ; 18^e, strophe 3)⁹¹. Ces développements spéculatifs sont fondés sur un parallélisme entre l'acte créateur originel et le renouveau de la création par l'œuvre de la croix (thématique chez Théodore de Mopsueste, Narsaï ou Bar Konaï)⁹².

L'hypothèse d'une écriture structurée sur ce mode quaternaire dans les scènes introductives de nos apocryphes ne donne pas satisfaction sinon pour des textes symboliques. Les catalogues grecs, à l'exemple de celui du Pseudo-Épiphanie ou du Pseudo-Dorothee, rendent compte d'une configuration schématique — et donc forcément simplifiante — avec la volonté de donner à l'Occident un accès prestigieux à l'héritage apostolique directement issu de l'entourage du Christ. Le déploiement apostolique dans l'univers habité se résume à quatre zones de

prospection et d'avenir prometteuses pour la diffusion doctrinale :

— le monde hellénistique, représenté par André, Jean et Philippe ;

— le monde oriental du *medius*, dans lequel la dénomination "Inde" est d'ordre assez général pour ne pas garantir de frontières figées (Thomas et Barthélemy) ;

— le monde arabe et sémite, parcouru par Jude et par les homonymes Simon et Matthieu (Simon en Égypte, le zélote en Mauritanie ; Matthieu à Hiéropolis, Matthias en "Éthiopie") ;

— enfin le monde barbare, représenté par la Bretagne.

Ce schéma quadripartite apparaît rarement dans les envois en mission des Actes ou même des catalogues apostoliques, préoccupés par une justification ou une reconnaissance ecclésiales. D'ailleurs, il semble que le schème descriptif s'établisse sur une perception du monde ethno-géographique, auto-centrée, et généralement découpée selon un plan biblique en trois "bandes".

Représentation trinomique du monde

Eusèbe de Césarée consacre un petit chapitre de son *Histoire ecclésiastique* (III, 1) à la dispersion des apôtres après l'Ascension du Christ, à partir d'une tradition particulière relevée chez Origène (*In Genesim* III), selon la précision de la formule « *ὡς ἡ παραδούλις περιέχει* ». Il laisse entendre qu'un tirage au sort fut établi entre les apôtres afin de réaliser un partage de « toute la terre habitée »⁹³. Cette tradition présente originellement le trinôme Thomas, André, Jean, détachés de Pierre et de Paul, et auxquels s'appliquent respectivement les régions indienne, scythe (représentation des contrées Nord) et asiatique, c'est-à-dire Est, Nord et *medius*, puisque chez Hérodote par exemple, l'Asie recouvre en sa dénomination l'ancien "Proche-Orient", tant hellénique que mésopotamien et perse, entité aux dimensions continentales (*Histoires* IV, 37) ; d'un point de vue romain, puis latin, l'Orient appelé "Asia" était très exactement l'autre partie du monde dont la première était formée par l'Europe. Il s'agissait de l'autre univers, de l'étranger (cf. Varron, *De*

avons écrit aux Églises de l'Est et de l'Ouest, jusqu'au Nord et au Sud » (§2). DETLEF, C., MÜLLER, G., 1991, p. 249-252.

⁸⁸ « Pendant que Jésus prononçait ces mots, Thomas, André, Jacques et Simon le cananéen étaient à l'Ouest avec le visage tourné vers l'Est, tandis que Philippe et Barthélemy étaient au Sud [le visage] tourné vers le Nord ; les autres disciples et les femmes se tenaient derrière Jésus. Jésus se tenait à côté de l'autel » PUECH, H.-C., BLATZ, B., 1991, p. 368.

⁸⁹ GIGNOUX, Ph., 1984, p. 558.

⁹⁰ BETHGE, H.-G., 1991, p. 352.

⁹¹ JANSMA, T., 1975, p. 204-209.

⁹² C'est exactement ce mode d'expression que nous retrouvons en appendice au texte de la *Pistis sophia*. BIENERT, W. A., 1992, p. 18-19 ; PUECH, H.-C., BLATZ, B., 1991, p. 354-369.

⁹³ Pour la discussion sur l'origine de cette légende et ses rapports avec Origène, cf. JUNOD, É., in BOVON, F., *et alii*, (éd.), 1981 (Origène), p. 234-236.

Lingua Latina, V, 31 ; IX, 27 ; Salluste, *La Guerre de Jugurtha*, 17, 3).

La description tripartite de l'univers habité se retrouve essentiellement en préambule et en finale à l'épisode de la tour de Babel dans lequel se trouve une énumération des peuples, à partir de la descendance des trois fils de Noé, Japhet, Cham et Sem (Gn X, 32 ; 1-31 ; XI, 10-26)⁹⁴. Les commentateurs ont repris la description, en l'appliquant aux pays et aux peuples connus. Ainsi procède Barhebraeus dans sa *Chronographie* :

— Sem et ses fils : le milieu de la terre habitée jusqu'aux limites de l'Est — Palestine, Arabie, Phénicie, Syrie, tous les pays entre les deux fleuves, Hyrcanie, Assyrie, pays de Sen'ār, Babel, Qardū, toute la Perse, le Nord de l'Inde et la Bactriane ;

— Cham et ses fils : la totalité du Sud, d'Est en Ouest — l'Inde, Kūš, Shebhā, Égypte, Libye, Thébaidé, Afrique, et vers le Nord Cilicie, Pamphylie, Pisidie, Mysie, Phrygie, Lycie, Lydie et les îles de la Méditerranée ;

— Japhet et ses fils : la totalité du Nord, d'Est en Ouest — le pays des 'Ālānāyē (Alains), des Turcs, des Mèdes, Arménie, Cappadoce, Galatie, Asie, Mysie, Tarkī (Thrace), Hellade, pays des Grecs, des Rhōmāyē, des Sarmates, des Slaves, jusqu'en Gaule⁹⁵.

L'*Héxameron* de Jacques d'Édesse comporte la même vision en trois parties qu'il résume ainsi : « Les géographes divisent la terre en trois portions qu'ils appellent l'Europe, la Libye et l'Asie »⁹⁶.

Ces réflexions, fondées sur le passage de Gn X-XI, révèlent un espace habité conçu en strates hori-

zontales de peuplement Nord/*medius*/Sud, sans souci de réalité physique ou géographique. Ainsi rejoignent-elles le trinôme d'Origène, qui, sous des appellations différentes, exprime une réalité similaire, tributaire d'une tradition sémitique occidentale et biblique typique. L'application d'un schéma en trois pôles parallèles caractérise une perception globalisante du monde. Cette division ternaire en zones a l'avantage de présenter une vision cohérente de l'espace sacralisé par la présence des apôtres.

L'expérience d'Alexandre et son impact

La zone du *medius* acquiert une importance particulière compte tenu de la thématique même liée à la notion d'Orient. Cette aire médiane, "espace ouvert", est l'aire de mission par excellence. Nous savons l'impact qu'exerça l'expédition d'Alexandre et sa "conquête de l'Est" sur les géographies ultérieures des auteurs classiques, et même jusqu'aux tout premiers siècles de notre ère (il faudra attendre Clément d'Alexandrie pour que les informations sur l'Inde s'affranchissent des *topoi* de la littérature hellénistique⁹⁷). Avec le conquérant de Macédoine prennent fin ce qui n'était alors que des projections *a priori*. L'œuvre de conquête conduira à un élargissement des trois "bandes" et à mieux connaître l'oikouménē — phénomène que devaient par la suite amplifier les expéditions romaines. L'itinéraire alexandrin se conçoit donc comme prototypal : l'empire devait atteindre les limites les plus extrêmes du monde connu, de l'Égypte à l'Indus, de la Macédoine à l'Asie mineure et aux confins des steppes des hauts-plateaux iraniens, et, au Nord, jusqu'aux rives du Danube, — strates équivalentes à l'aire de développement des itinéraires apostoliques.

Cette expérience d'Alexandre est héritière de l'appréhension géographique des Achéménides. Les inscriptions et les sculptures que Darius et ses successeurs ont fait graver sur les façades de leurs tombeaux ou sur les parois de leurs palais manifestent une vision totalisante du monde sous la domination du Grand roi. Nous y retrouvons des "listes d'empire", des énumérations de peuples de tout le monde habité porteurs de tributs ou donateurs, comme celles de Suse⁹⁸.

⁹⁷ Cf. DIHLE, A., 1962 (The conception), p. 21-23.

⁹⁸ R. G. Kent puis G. Walser ont commodément répertorié ces listes ; les plus importantes sont à Behistoun, à Persépolis (Darius et Xerxès), à Naqš-e Rostam et à Suse. KENT, R. G., 1966, p. 27-50.

⁹⁴ Le texte des *Jubilés* paraphrase ce passage de Gn X en s'en écartant, transférant au partage de la terre entre les noachides les instructions de Moïse relatives au partage du pays de Canaan en Nb XXVI, 52-56 ; XXIV, 1-15. Cf. CHARLES, R. H., 1913, II, p. 25-27 ; CAQUOT, A., 1987, I, p. 675-680, chap. VIII, 10-IX, 15. Pour un approfondissement des traditions topologiques liées aux personnages noachiques, cf. WITAKOWSKI, W., 1993, p. 635-656.

⁹⁵ BUDGE, E. A. W., 1932, réimpr. 1976, p. 6-7. La *Chronique pascale* esquisse globalement un tracé similaire : l'Asie occidentale à Japhet, de la Médie à l'Épire ; les bords de la mer Rouge à Cham, de l'Égypte à l'Éthiopie libyenne et au pays des Ichthyophages ; l'Asie orientale à Sem, depuis l'Élam, l'Assyrie, la Perse, la Médie, jusqu'à la Bactriane, l'Inde, le pays des Arabes. PG 92, col. 121-134. Le texte anonyme du codex Add. 25875, fol. 77^v-79^v, de 1709, le résume : Sem obtient la « moitié de la terre », Cham l'Égypte-Éthiopie, terre méridionale et Japhet le Septentrion et l'Occident, WRIGHT, W., 1872, p. 1064-1069 ; BROOKS, E. W., 1904, p. 278 [351].

⁹⁶ MARTIN, M., 1888, p. 111 (§6)-117 (§14).

Ces énumérations répondent à des critères descriptifs définis : il s'agit d'une représentation fermée du monde délimité par des "frontières" impériales qui en réalité confinent au bout du monde. Mais cette image n'est pas en contradiction avec la politique d'une domination universelle des Achéménides. En effet, ces listes trahissent une représentation géostratégique. Dans cette logique, les pays qui ne figurent pas dans ces recensions sont considérés comme non-existants et repoussés au-delà d'une limite symbolique : celle du fleuve Amer et de la terre assoiffante (Darius, inscription de Pasargades)⁹⁹. Si l'ordre d'énumération géographique varie, les pays restent néanmoins groupés en fonction de leur voisinage. Il s'organise autour d'un centre (Perse/Parthie-Médie-Élam) qui ouvre la quasi majorité des inscriptions : les grands pôles achéménides constituent toujours les points de départ, gouvernant les axes périphériques disposés tout autour. Le tableau ci-dessous offre quelques comparaisons¹⁰⁰.

Inscription de Darius à Behistoun	Inscription de Darius à Naqš-e Rostam	Une des versions des chartes de fondation de Suse
<i>centre :</i> Perse Élam	<i>centre :</i> Médie Élam Parthie	<i>centre :</i> Perse Élam Médie
<i>bande Ouest-Sud :</i> Babylonie Assyrie Arabie Égypte	<i>bande Ouest-Sud :</i> Babylonie Assyrie Arabie Égypte	<i>bande Ouest-Sud :</i> Babylonie Assyrie Arabie Égypte
<i>bande Ouest-Nord :</i> Pays de la mer Sardes Ionie Médie Arménie Cappadoce	<i>bande Ouest-Nord :</i> Arménie Cappadoce Sardes Ionie Scythes d'Europe Thracés	<i>bande Ouest-Nord :</i> Pays de la mer Sardes Ionie Arménie Cappadoce
<i>bande Est-Nord :</i> Parthie Drangiane Arie Chorasmie Bactriane Sogdiane	<i>bande Est-Nord :</i> (Parthie) Arie Bactriane Sogdiane Chorasmie Drangiane	<i>bande Est-Nord :</i> Parthie Drangiane Arie Chorasmie Bactres Sogdiane

⁹⁹ BRIANT, P., 1996, p. 192. Toutes les déclarations royales sont organisées autour de l'expression « au loin ». Cf. *ibid.*, p. 177-216.

¹⁰⁰ KENT, R. G., 1966.

<i>bande Est-Sud :</i> Gandhara Saka Sattagydie Arachosie Makrân	<i>bande Est-Sud :</i> Arachosie Sattagydie Gandhara Indus Saka <i>rivages maritimes :</i> Libye Éthiopie Makrân Carie	<i>bande Est-Sud :</i> Gandhara Saka Sattagydie Arachosie Quadie
---	--	---

Ces énumérations répondent à une organisation raisonnée qui relève d'une schématisation. Le noyau ethnique de départ, fondement politique de l'empire achéménide, est la charnière des commencements de listes moins développées comme la recension du Livre des *Actes des apôtres* : « Parthie, Médie Élam » (Ac II, 9) ou celle de Paulus Alexandrinus : Perse ; ces zones centrales sont suivies de la périphérie immédiate : « Mésopotamie », « Cappadoce », régions d'Asie mineure (Ac II, 9), Babylonie, Cappadoce, Arménie et Asie (Paulus).

L'Orient : un ailleurs

J. Teixidor, a souligné l'attraction de l'Orient dans l'Antiquité, en particulier dans la thématique du voyage¹⁰¹. L'Est représente en effet les confins, un "bout du monde", signe du plus lointain possible puisque c'est là-bas que se lève l'astre solaire. À cette dimension de frontière, de limite du monde habité s'ajoute l'idée d'un inconnu, le domaine des Barbaroi¹⁰² aux extrémités du monde. Aussi « le thème du voyage vers l'inconnu (vers les contrées orientales) donne au protagoniste sa vraie dimension héroïque »¹⁰³. Or le trajet de l'apôtre est bien configuré à une telle description dans les textes des Actes apocryphes : Matthieu se rend vers le pays des anthropophages, pays mystérieux, type même de l'"ailleurs", de la frontière humaine et géographique ; Thomas est invité à gagner l'Inde, espace oriental le plus lointain, aux limites du monde

¹⁰¹ TEIXIDOR, J., 1989, p. 114.

¹⁰² Dans le fragment de Basilide cité dans les *Acta Archelai* (LXVII, 7), ce terme désignerait les zoroastriens ; cette assimilation rapproche la notion géographique de "Barbarie", cf. BIANCHI, U., 1985, p. 15-24.

¹⁰³ Après A. Caquot, J. Teixidor développe le thème de ce voyage vers l'inconnu à travers l'exemple du personnage d'Hénoch. Hénoch se rend en vision au-delà du Paradis vers l'Est, vers les limites de la terre, à l'instar du héros Gilgameš parvenu aux "monts jumeaux", derniers sommets entourant le monde à l'Orient. TEIXIDOR, J., 1989.

connu ; l'itinéraire de Mār Māri recoupera même des espaces lointains désignés sous l'expression « régions inférieures » ; Aggai parcourra l'espace mésopotamien jusqu'aux terres mythiques de Gog et Magog. L'octroi de régions inconnues aux missionnaires chrétiens répond au désir d'un total investissement de l'espace, au-delà même des régions les plus reculées. Le départ vers l'Orient est donc synonyme de plénitude, de franchissement du connu vers des espaces nouveaux.

Dans la pensée sémitique, si l'Ouest garde toujours une connotation néfaste — pays du couchant, de la mort — l'Orient est en revanche un point de référence, base de toute description géographique ¹⁰⁴.

Les prologues des actes et notices apocryphes ont pu répercuter cette vision sémitique relayée par les versions gréco-latines. La localisation du Paradis terrestre, espace des commencements, du côté du lever héliaque (Gn II, 8) renforce cette perception "oriento-centrée" dans la littérature patristique et apocryphe, ce dont se font aussi l'écho les récits occidentaux. Le départ des apôtres "vers l'Orient" s'identifie métaphoriquement à un avant, un au-delà des possibles, à un trajet vers la terre de tous les commencements : évangélisation sur un sol vierge, en friche, vers lequel Dieu envoie des ensementeurs ¹⁰⁵.

3. LE TIRAGE AU SORT : VERS UNE COSMOLOGIE ? Géographie astrologique

Une géographie de type astrologique applicable à la géographie terrestre semble constituer une composante importante des épisodes d'un partage du monde en zones de mission à parcourir par chacun des apôtres. En 1909, F. Cumont publiait la liste zodiacale de Paulus Alexandrinus ¹⁰⁶ : l'astrologue grec discerne seize aires géographiques

regroupées sous les douze signes du zodiaque, et décrites dans son *Introduction à l'astrologie*, ouvrage daté de l'an 94 de l'ère de Dioclétien, c'est-à-dire 378 ap. J.-C. Les convergences de ce catalogue avec celui des *Actes des apôtres* (Ac II, 9-11) furent pour la première fois relevées par F. C. Burkitt, suggestion qu'étaya S. Weinstock ¹⁰⁷, soulignant que le texte des *Actes* devait lui aussi exprimer une géographie astrologique. Il est évident que de telles représentations s'inspirèrent de la configuration astrologico-astronomique babylonienne, sans que cette origine soit forcément consciente chez les utilisateurs postérieurs. Il n'est pas certain en effet, comme le suggérait déjà J. A. Brinkman ¹⁰⁸, que Luc ait utilisé des modèles, ou ait simplement eu connaissance de l'arrière-fond astrologique de la description qu'il esquissait. Doit-on même supposer qu'au premier siècle de notre ère, la liste des pays était devenue une expression littéraire courante pour désigner "le monde entier" ?

Au besoin de classer l'horizon stellaire, et d'en appliquer le résultat aux pays connus, s'ajouta celui de placer ces contrées ou ces villes sous la protection ou plutôt l'influence d'un astre ou d'un signe zodiacal. Ainsi, l'allusion aux quatre bêtes du huitième chapitre du *Livre de Daniel*, formant, à partir des quatre empires majeurs, le cadre d'une chorographie astrologique ¹⁰⁹ dont les symboles plaçaient les grandes régions du monde sous leur dépendance :

— Est : Perse et Syrie. Bélier (bouc, d'après Teucros le Babylonien) ; décan du chat (panthère, Dn VII, 6) ;

— Nord. Chez Teucros, Cancer ; décan de l'ourse. Médie Atropatène dans Dn VII, 6 ;

— Sud : Lion. Décan de la Vierge, dont dépendent la Babylonie, l'Assyrie, la Mésopotamie chez Ptolémée (*Géographie* IV, 2, 3) ;

— Ouest, côté de la grande mer. Grèce : monstre (Léviathan), domaine de la bête.

Dépassant le cadre d'une géographie astrologique hellénistico-babylonienne, la liste (re)découverte par E. Weidner au Musée du Louvre provient

¹⁰⁴ L'Est est aussi appelé « le lumineux » en Dt IV, 47, et surtout l'« en-avant » (Ez XLVII, 18). Cette géographie est ainsi entièrement centrée sur l'Orient qui détermine les autres espaces : à partir de l'Est, de ce qui est en face, se positionnent le Nord, défini comme ce qui est « à gauche », le Sud c'est-à-dire le côté droit (désigné aussi comme la région du Négev, « sur la droite ») et l'Ouest, « ce qui est en arrière », « derrière ». Cf. Gn XIV, 15 ; Jos XIX, 27 ; Ez XVI, 46 ; Ez XLVII, 19.

¹⁰⁵ Ce thème est d'ailleurs récurrent dans les *Actes* apocryphes : l'apôtre est d'abord celui qui jette la "bonne semence". Pour exemple, parmi d'autres, cf. *Actes de Mār Māri* §§19-22.

¹⁰⁶ CUMONT, F., 1909, p. 263-273.

¹⁰⁷ WEINSTOCK, S., 1948, p. 43 ; BISHOP, E. F., 1952, p. 84-88.

¹⁰⁸ BRINKMAN, J. A., 1963, p. 426.

¹⁰⁹ A. Caquot a établi les parallèles de cette chorographie avec celle de Teucros le Babylonien (fin du II^e siècle av. J.-C.), qui aurait pu inspirer l'auteur des chapitres VII-VIII de *Daniel*, CAQUOT, A., 1955, p. 10-11.

d'une tablette néo-babylonienne ¹¹⁰. Elle porte une recension des principaux sanctuaires de Babylonie, tous placés sous un ou plusieurs signes du zodiaque ¹¹¹. Il peut paraître logique d'associer des temples à des représentations célestes ; plus intéressante est la combinaison obtenue entre villes, états, rivières ou sanctuaires avec l'univers partagé en signes zodiacaux : se dessine ainsi la coutume de lier un phénomène astronomique à une aire géographique déterminée.

À la lecture du "catalogue des nations" du chapitre II des *Actes des apôtres* (II, 9-11), on a pu proposer d'associer chaque lieu cité à un apôtre. Malgré le caractère artificiel de la démarche, il nous semble qu'une comparaison entre la topographie de Paulus Alexandrinus, Ac II et les itinéraires particuliers des douze apôtres (selon les traditions dominantes) pourrait être suggestive (bien que nous soyons conscients des limites d'une telle tentative).

Paulus Alexandrinus	Ac II, 9-11	Noms des apôtres
Krios Persis	1- Parthes, Mèdes, Élamites	Thomas
Tauros Babylone	2- habitants de Mésopotamie	Jude-Thaddée
Didumoi	3a- Judée	Jacques
Kappadokia	3b- Cappadoce	André
Karkinos Armenia	4- Pont	Simon
Leon Asia	5- Asie	Jean
Parthenos Hellas et Ionia	6- Phrygie et Pamphylie	Philippe
Zugos Libuè et Kurènè	8- partie de la Libye proche de Cyrène	Jacques
Skorpios Italia	9- Romains résidants	Pierre
Toxotès Kilikia et Krètè	10- Crète	mission ultérieure : Tite
Aigokeros Suria	12- Syrie	Matthieu
Udrochoos Aiguptos	7- Égypte	[Matthias?]
Ichtues Eruthra thalassa et Indikè chora	11- Arabes	Barthélemy

Dans ce tableau, l'espace dévolu à Thomas recouvre les données de la tradition iranienne livrées

par les listes gréco-latines. D'après la catégorisation proposée par la *paradosis* d'Origène, Jean obtient l'Asie. La mission d'évangélisation de Barthélemy est mise en relation avec celle de Pantène en Arabie, ce qui correspond avec l'indication de la mer Érythrée de la liste de Paulus (l'« Inde » des textes latins comme le Pseudo-Abdias). La destination romaine pour Pierre ne fait pas de difficulté, pas plus que celle de Jacques en Libye (tradition de Marmarique), d'André en Cappadoce ou de Philippe en Phrygie (réminiscence de ses Actes). L'attribution de la Judée à Jacques de Zébédée renvoie à Ac XII, 2. La tradition du Pont a largement partie liée avec Simon. À Jude/Thaddée/Addaï est conférée la Mésopotamie. Enfin, l'association de Matthieu avec la Syrie s'explique par l'importante tradition de Hiéropolis en Syrie.

Ces catalogues de nations sont certes tributaires de la vision de leur époque de rédaction ; c'est ainsi que les conceptions d'un Manilius ou d'un Ptolémée (respectivement premier et deuxième siècle de notre ère) s'augmentent de bien d'autres contrées. Mais le but reste le même : une géographie totalisante. Cette idée d'une dissémination universelle calquée sur un exposé cosmologique explicatif, s'exprime aussi dans l'exégèse judaïque, et en particulier à travers la littérature apocalyptique. S. Weinstock en a déjà souligné les analogies ¹¹² et les correspondances entre les langues, les signes du zodiaque, et les pays, influencés par les planètes. La tradition rabbinique rapportait ainsi que le Décalogue avait été révélé en sept voix, puis en soixante-dix langues pour les soixante-dix nations du monde ¹¹³.

La tradition d'un tirage au sort des régions de mission, mise en relation avec une répartition cosmologique, ne s'est pas seulement introduite dans les préludes des Actes apocryphes sur le modèle réfléchi et réajusté d'Ac II, 9-11, comptant en arrière-fond un mode d'expression beaucoup plus ancien. Cette tradition s'est certes forgée dans un bassin culturel particulier, assimilée par les pays et les cultures voisins ; mais elle a également bénéficié d'un contexte qui lui a permis de se développer. Le rôle de Harrân dans le rayonnement d'un culte

¹¹⁰ WEIDNER, E., 1963, p. 118-119.

¹¹¹ Babylone — Sagittaire ; Borsippa — Scorpion (ainsi que Hursagkalama et Tilmun) ; Eridu — Lion, Capricorne ou Verseau ; Uruk — Bélier (comme Kullaba) ; Nippur — la Grande Ourse ; Sippar — Cancer ; Larsa — Balance, Orion ; Ur — Taureau (avec Dēr ou Duranki).

¹¹² WEINSTOCK, S., 1948, p. 45.

¹¹³ Ce schéma pourrait avoir une origine iranienne puisque l'*Avesta* nous apprend que Zoroastre aurait écrit son enseignement en sept ou douze langues, en accord avec les sept ou douze *klimata* du monde (sept selon les sept planètes, douze d'après les signes du zodiaque), BIDEZ, J., CUMONT, F., 1938, I, p. 40 ; II, p. 101, 104, 131.

astral ¹¹⁴, celui de Hiérapolis et d'Édesse comme centres religieux et relais d'influences ne sont pas à négliger. Avec l'enseignement de Bardesane, l'expression du religieux et du céleste (astrologique) s'entremêle. Posidonius d'Apamée (II^e siècle av. J.-C.) pourrait être à l'origine de l'intérêt du philosophe pour l'ethnographie ¹¹⁵ ; il se manifeste de manière particulière dans son *Livre des lois des pays* : les peuples qu'il prend en exemple (et ses disciples après lui) sont décrits dans leur soumission à la puissance des astres, ou au contraire dans leur capacité de combattre et d'infléchir l'influence de leurs conjonctions. L'ethnos est situé entre ciel et terre. La tradition d'une répartition et d'un partage, qui relie le terrestre aux influences célestes dans ses représentations, a pu se forger en un lieu marqué par ces réflexions. Si la provenance édessénienne est désormais admise pour les *Actes de Thomas*, il est plausible d'admettre, avec É. Junod ¹¹⁶, que la cité osrhoénienne put avoir un rôle dans la diffusion de la séquence d'ouverture présidant à une distribution des régions entre les apôtres : la répartition de champs de mission apostoliques serait primitivement liée à une géographie céleste avec expression d'universalité en des termes de géographie astrologique (pas toujours clairement mise en évidence), structure déjà elle-même fondée sur un topos littéraire et scripturaire.

CONCLUSION

Dans un article de réflexion très intéressant sur cette thématique, publié en 1981, J.-D. Kaestli s'était attaché à dresser un tableau synoptique comparant les « scènes de départ en mission » dans différents actes apocryphes, tentant d'en dégager les traits principaux, décomposant les séquences en éléments comparatifs ¹¹⁷. Une telle démarche concluait à l'abandon définitif d'un registre préétabli de douze régions auquel il serait implicitement fait référence dans les introductions présentant un partage du monde entre les apôtres ¹¹⁸. Mais les traditions hagiographiques selon lesquelles les apôtres se seraient

partagé les zones missionnaires pourraient remonter à une tradition primitive probablement d'origine syrienne orientale voire édessénienne. S'il existe un modèle propre à cette région, il s'ancre incontestablement dans un arrière-fond culturel sémitique. On discerne, à l'origine de ces descriptions, la trace d'une réflexion sur la base de thématiques bibliques de répartitions et de partages des terres, d'investissement de l'espace par des généalogies auxquelles sont implicitement identifiés les apôtres, héritiers spirituels des grands partages. Noé, Jacob, Moïse, Ézéchiél, deviennent les annonciateurs du découpage à vocation eschatologique réalisé par le Christ pour ses disciples missionnaires.

Le procédé du tirage au sort n'est donc pas sans rapport avec le culte des astres et sert aux répartitions, aux classifications, faisant fonction de « hasard divin » : au classement effectué dans l'hémisphère céleste nocturne, correspond celui des contrées terrestres, élargies à l'univers entier. Le tirage au sort est prétexte à un partage cosmologique. C'est pourquoi sa résonance prophétique est incontestable, d'une teneur analogue à celle des oracles isaïens sur les nations et l'universalité du message de rassemblement des peuples. L'idée d'un découpage du monde relève d'un plan eschatologique qui n'est pas forcément explicite ; il est sous-jacent à la description, qui revêt un sens téléologique incontestable : sur chaque figure d'évangélisateur peut se superposer le devenir de la région qui lui fut assignée. Par ce moyen s'opère une nouvelle création, qui recompose l'espace terrestre selon un ordre missionnaire établi, en lien avec le céleste dont il devient le reflet. À l'ordre solennel lancé à l'achèvement de la première création en Genèse I, 28 : « Soyez féconds, multipliez, emplissez la terre et soumettez-la », répond (en le renouvelant) celui du Christ au moment de son Ascension : « Allez par le monde entier, proclamez l'évangile à toutes les créatures » (Mc XVI, 15). Toute une conception revalorisante de la représentation de l'oïkouménè est présentée dans ces envois car tous les peuples sont appelés à être évangélisés ¹¹⁹.

¹¹⁴ GREEN, T. M., 1992, p. 59-73.

¹¹⁵ Posidonius oriente plutôt sa réflexion sur le conditionnement des éléments naturels par les climats, phénomène déjà plus ou moins synthétisé par Aristote. TEIXIDOR, J., 1992, p. 99, qui se fonde sur l'étude de FERRARY, J.-L., 1988, p. 385-386. Cf. aussi TEIXIDOR, J., 1995-1996, p. 761-762.

¹¹⁶ JUNOD, É., 1981 (Origène), p. 243-245.

¹¹⁷ KAESTLI, J.-D., 1981 (Les scènes), p. 249-264.

¹¹⁸ *Ibid.*, p. 264.

¹¹⁹ Cette vue est comme résumée dans un passage du *Livre d'Ézéchiél* : après avoir décrit les limites de l'Israël des temps futurs sur base d'une réalité politique, le visionnaire entreprend le partage entre les tribus ; chacun reçoit un lot, à l'exception de Lévi qui entretiendra la part de YHWH, localisée au milieu du peuple (XLVIII, 7-29). Le projet d'Ézéchiél passe outre toute topographie pré-décrite : l'espace tout entier est réagencé dans une perspective d'investissement total du domaine habité et inhabité.

BARTHÉLEMY

L'itinéraire de l'apôtre, tel qu'il se dessine dans les traditions bartholoméennes, suit deux courants bien distincts. D'une part le pays dit des *oasis*, propre à la tradition hagiographique copte, et qui s'inscrit dans le genre littéraire des *Acta* chez les anthropophages. D'autre part, et de façon plus générale, l'"Inde" avec les interprétations géographiques variées qui s'y appliquent, et notamment : côtes de l'empire iranien, Perse, Mésopotamie ; domaine de l'Arabie Heureuse ; l'Éthiopie ; Inde. Après cette destination indienne, la tradition occidentale a retenu l'Arménie et la Lycaonie, avec le transfert ultérieur de sa dépouille aux îles Lipari puis à Bénévent.

Barthélemy a parfois été identifié à Nathanaël. Cette identification repose sur une association avec Philippe dans les synoptiques (choix des Douze, Mt X, 3 ; Mc III, 18 ; Lc VI, 14), apôtre qui introduit Nathanaël auprès de Jésus dans le premier chapitre du texte johannique. Cependant, le nom de Nathanaël n'apparaît pas parmi ceux des apôtres dans les listes les plus anciennes. Il ne figure que deux fois, et dans le même évangile, celui de Jean : Jn I, 45-50 ; XXI, 2-3. Cette identification est en effet tardive ; nulle trace dans les catalogues gréco-latins, et il faut attendre en monde syriaque Iṣḏād de Merw, au IX^e siècle, pour entériner l'assimilation des deux personnages¹. Mais plus généralement, lorsque les

auteurs des listes apostoliques font mention de Nathanaël, c'est au sein d'un classement parmi les évangélisateurs issus du groupe des soixante-dix disciples. En principe, la région du Ḥaurān lui est impartie².

A. LE TRAJET « INDIEN »

L'une des premières directions que prend Barthélemy est fréquemment désignée sous le terme d'"Inde". Dans la plupart des traditions littéraires grecques et latines les plus anciennes, le trajet "indien" de l'apôtre se présente comme un passage temporaire plutôt qu'un trajet vers un lieu d'élection. Après un examen des traditions qui rattachent l'apôtre à la zone indienne (traditions dépendant pour l'essentiel des narrations eusébiennes et rufiniennes), nous consacrerons une partie à l'"Arabie Heureuse" qui est explicitement désignée ; cet itinéraire est en principe associé à l'espace arménien où se déroule la mission de Barthélemy puis, dans certains textes, son décès. Une évolution politique et ecclésiale, qui se manifeste dès le VII^e siècle, explique la valorisation du rôle de Barthélemy à un moment où la nécessité d'une nouvelle apostolicité en Arménie se fait jour. Dans un troisième temps, nous avons regroupé les textes qui présentent une étape supplémentaire dans le trajet bartholoméen : il se prolonge en effet jusqu'en territoire iranien. Ce parcours se comprend en partie par des confusions toponymiques.

¹ Cf. pour exemple, 'Awdiṣō' de Nisibe, *Traité IX*, I, sur le nombre des patriarchats institués par les apôtres dans le monde entier. Cette séquence récapitule les principaux champs missionnaires apostoliques ; après Thomas, qui obtient l'Inde et la Chine, Barthélemy « qui est Nathanaël » se rend chez les Arméniens, MAI, A., 1838, col. 154. Les auteurs distinguent le pêcheur de métier en Jn XXI, 2 et le docteur de la Loi originaire de Cana en Galilée, statut qui semble relever d'un ajout postérieur propre au document C. Nathanaël conserve pour la tradition johannique une importance toute particulière : appelé en même temps que deux autres disciples, il bénéficie avec eux de la dernière apparition de Jésus ressuscité.

² Cf. Michel le Syrien, CHABOT, J.-B., 1901-1904, II, p. 149 ; le ms. syr. Add. 17193, de 874, VAN ESBROECK, M., 1994, p. 145 ; Salomon de Baṣra, BUDGE, E. A. W., 1886, p. 110 ; cf., avec une nuance orthographique expliquant certaines variantes dans d'autres manuscrits : le « mont Ḥôrôn » est par ailleurs remplacé par « le mont Hébron, la cité de David », trait que nous retrouvons par exemple dans le ms. syr. Or. 2695.

1. De l' "Inde" aux confins de l'Éthiopie

La narration d'Eusèbe est l'une des plus anciennes à mentionner un trajet en "Inde" propre à Barthélemy. Elle servira de point référentiel pour toutes les notices qui reprendront cette localisation. C'est Eusèbe qui, le premier, associa la mission bartholoméenne à l'activité de Matthieu dans un passage concernant le voyage du philosophe alexandrin Pantène, parti évangéliser les nations de l'Orient :

« [chez certains indigènes du pays], Barthélemy, l'un des apôtres, aurait prêché et leur aurait laissé, en caractères hébreux, l'ouvrage de Matthieu, qu'ils avaient conservé jusqu'au temps dont nous parlons » (*HE* V, 10, 3) ³.

L'un des plus anciens des catalogues d'apôtres et de disciples, daté de deux siècles avant les plus anciens témoins latins auxquels fait référence T. Schermann ⁴, est le manuscrit latin de Vérone Bibl. Cap. LI (49), fol. 156^v-157^v publié par C. H. Turner (V^e-VI^e siècle, BHL 652f) ⁵.

« Barthélemy donna aux Indiens l'évangile selon Matthieu » (Vérone LI (49), fol. 156^v ; Vat. gr. 1506, fol. 78^r).

Ce texte présente, après un catalogue des livres canoniques se terminant par une doxologie, une liste des douze apôtres suivie sans rupture apparente d'une section consacrée aux Soixante-dix ; il constituerait la source principale, repérable chez Épiphanes et Hippolyte ⁶ pour lesquels on relève la même expansion géographique. L'indication topologique est proche du texte eusébien, qui pourrait constituer l'une des sources majeures du ms. de Vérone. En revanche, cette destination chez les indiens est absente dans le texte du Pseudo-Dorothee et dans celui du Pseudo-Hippolyte.

³ BARDY, G., 1955, p. X, 40.

⁴ Les manuscrits grecs utilisés par l'auteur ne remontent pas au-delà du X^e siècle.

⁵ TURNER, C. H., 1913, p. 53-62 ; texte, p. 63-65, col. 1 Vat. gr. 1506 et col. 2 Vérone LI (49). Le manuscrit grec du Vatican plus récent (datant de 1024 exactement), répertorié sous le numéro 1506, contient un original grec transcrit à la fin du texte de Vérone ; il a permis à F. Dolbeau de rétablir son contenu, fort abîmé dans l'exemplaire du texte latin, DOLBEAU, F., 1992, p. 263.

⁶ SCHERMANN, T., 1907, p. 107, 163, le considère comme un témoin auxiliaire au manuscrit principal sur lequel il s'appuie (le Parisinus gr. 1115, fol. 233^v pour Épiphanes, le Coisl. 120, fol. 223^v et le Parisinus 1085, fol. 256 pour le Pseudo-Hippolyte).

Dans le sillage de Rufin

Au IV^e siècle, Rufin d'Aquilée donne une nouvelle précision quant à la zone indienne. Après avoir décrit la division de toute la terre et le départ des apôtres allant prêcher, Rufin spécifie que Barthélemy se rendit en "Inde citérieure" :

« Dans ce partage de la terre qui fut opéré par tirage au sort par les apôtres pour prêcher la parole de Dieu, alors que les diverses provinces étaient dévolues à différents apôtres, ... Barthélemy fut attaché à l'Inde citérieure selon ce qu'avait décidé le sort » (*HE* I [X], 9) ⁷.

Il rappelle que c'est à l'époque de Constantin que devait s'opérer la conversion officielle de l'« India ulterior », la moitié de la Parthie et la vaste étendue intérieure, pour laquelle Rufin d'Aquilée précise qu'elle était « habitée de peuples nombreux aux langues variées ». Dans son *Histoire ecclésiastique*, Socrate reprend ces données, associant Barthélemy à Thomas et Matthieu :

« Barthélemy obtint l'Inde, qui est aux confins de l'Éthiopie. Mais avant l'époque de Constantin, l'Inde intérieure qu'avoisinaient des populations multiples, de langues diverses, ne fut pas encore illuminée par la foi du Christ » (*HE* I, 19) ⁸.

L'explicitation géographique localisant l'Inde aux limites éthiopiennes se comprend si l'on réalise que trois apôtres, parmi lesquels Barthélemy et Matthieu, ont des zones missionnaires communes. En effet, une tradition fait aller Matthieu en "Éthiopie indienne". Barthélemy, lié au contexte matthéen (au témoignage d'Eusèbe), inscrit son trajet dans le champ d'apostolat de l'évangéliste.

À l'instar de Socrate, le récit de Sozomène dépend de celui de Rufin, se référant à la même tradition (*HE* II, 24, 1) ⁹. Il la développe dans un contexte où sont évoqués Frumentius et Édésius, premiers évangélisateurs de l'Éthiopie. Précisons cependant que le témoignage sur l'activité de Frumentius est reconnu comme limité et stéréotypé ¹⁰.

⁷ PL 21, col 478. DOLBEAU, F., 1992, p. 39. Remarquons qu'il est précisé, dans ce récit de partage, que l'Inde citérieure, est « contiguë [à l'Éthiopie] », qui échet à Matthieu. Cf. BARDY, G., 1932 (Barthélemy), col. 965-968.

⁸ PG 67, col. 125-126.

⁹ PG 67, col. 995 ; FESTUGIÈRE, A.-J., 1983, p. 328-329.

¹⁰ THÉLAMON, F., 1981.

Toujours dans la ligne de Rufin, Gélase de Cyzique confère à Barthélemy cette même zone géographique éthiopienne (*HE* III, 9, 2) ¹¹.

L'amplification hagiographique des faits est un procédé courant du récit de type légendaire et Rufin prend soin de livrer force détails accréditant la réalité de sa narration ¹². Au-delà de la tradition des premiers évangélisateurs, le christianisme s'est implanté dans le royaume d'Axoum au deuxième quart du IV^e siècle en particulier grâce à des marchands chrétiens romains. Dans le récit de Rufin, le roi Ézana est considéré comme le premier souverain chrétien ¹³.

Avec Rufin apparaît la volonté d'établir des repères d'ordre géographique qui puissent permettre l'instauration d'une cartographie de l'Inde présentant des directions Est-Ouest. Ainsi délimite-t-il le champ sémantique indien en trois directions, chacune étant associée à un apôtre : la Parthie à Thomas, l'Éthiopie à Matthieu et ce qu'il appelle l'Inde "citérieure" (localisée entre la Parthie et l'Inde dite "ultérieure") à Barthélemy. La mer Érythrée conjugue ainsi les différentes acceptions de l'Inde, liant les deux côtes privilégiées des voies commerciales : péninsule de l'Inde et Afrique orientale ¹⁴. Chez nombre d'auteurs, l'Inde intérieure reste synonyme d'Éthiopie intérieure ; mais, comme chez Jean d'Éphèse et Malalas, le concept d'Inde peut aussi recouvrir le pays d'Axoum et Himyar, par exemple. Toutefois, la distinction qui s'impose entre l'ἑσωτέρα Ἰνδία, l'Inde intérieure (le pays axoumite et himyarite), et l'ἐνδοτάτη Ἰνδία, l'Inde proprement dite (la tradition ecclésiastique syriaque rejoint la position grecque) introduit une nuance supplémentaire dans l'identification indienne, exprimée par Rufin sous les

termes d'"ultérieure" par rapport à "citérieur". A. Dihle place sous ces deux dernières dénominations l'Éthiopie (zone côtière de la mer Rouge, Inde citérieure au sens de *hinterland*) et la région d'Axoum ¹⁵. Pourtant, la mention des Himyarites, distingués par Nonnos de Panopolis et Procope des Indiens et des Axoumites, permet de déduire que le concept d'"Inde ultérieure" englobait non seulement les contrées orientales des bords de la mer Rouge (en deçà de l'Éthiopie) mais aussi l'Arabie Heureuse et l'île de Socotra accostées par les navires — c'est-à-dire la zone érythréenne de transit.

Les qualificatifs "extérieur" et "intérieur" n'ont pas partout la même acception ; par exemple, "Inde extérieure", qui désigne pour Philostorge ou Cosmas Indicopleustès la partie non indienne (péninsulaire) des côtes navigables ¹⁶, ne recouvre pas nécessairement les mêmes indications qu'un Rufin ou un Socrate. Néanmoins, le Sud de l'Arabie ¹⁷ et l'Éthiopie sont généralement perçus comme une même entité distincte de l'Inde proprement dite ; cette zone géographique unie par la mer reste la plus proche des notions proposées par les textes occidentaux et correspondrait aisément à la dénomination "citérieure" (cf. la *Divisio apostolorum*, BHL II 654lc ¹⁸).

Quant à l'"Inde ultérieure", la position pivot que les textes lui confèrent entre l'Inde citérieure et la Parthie la situerait sur la côte caramanienne, dans le

¹⁵ DIHLE, A., 1965, p. 37-49.

¹⁶ Pour Philostorge, « Inde » désigne aussi bien l'île de Taprobane que le pays des Himyarites et même tout le *klima* s'étendant vers le soleil levant et vers le Sud. L'île de Dibb est d'ailleurs appelée « l'île des Indiens », *HE* II, 6 ; III, 4, 11 l. 27-29 ; BIDEZ, J., 1981³, p. 18, 33, 39. WOLSKA-CONUS, W., 1968, II, p. 30, 45, 65. FRÉZOULS, E., 1989, p. 441-443.

¹⁷ La *Géographie* de Ptolémée reflète la compréhension de l'espace arabe qu'il divise en trois entités : l'Arabie Pétrée (correspondant au royaume nabatéen), l'Arabie déserte et l'Arabie Heureuse (*Géographie* V, 17, 19 ; VI, 7). Or, ce sont ces deux dernières que privilégiaient d'ordinaire les historiens, l'Arabie Heureuse constituant la partie méridionale de la péninsule. Cf. BOWERSOCK, G. W., 1988, p. 47-53.

¹⁸ Le manuscrit principal est daté du XII^e siècle et appartient à la collection de la Bibliothèque Nationale sous la cote Paris. lat. 12604, fol. 91^v. L'historien médiéval Haymon a choisi cette composition pour décrire la destination bartholoméenne, résumant Origène d'après Eusèbe (*HE* III, 1, 1-3). Il cherche à expliciter le commentaire origénien du livre III sur la Genèse et redéfinit la division apostolique par provinces dans son Chap. I Livre III de son *Epitome d'Histoire sainte*, PL 118, col. 831.

¹¹ LOESCHCKE, L. G., HEINEMANN, M., 1918, p. 148

¹² F. Thélamon a rappelé que le récit de Rufin et ses amplifications hagiographiques n'ont pas de valeur documentaire en soi sinon dans l'orientation que l'historien latin entend donner. THÉLAMON, F., 1981, p. 55.

¹³ L'inscription d'Ézana est un témoignage de l'implantation d'une foi monothéiste dans la région d'Axoum. D'après A. Dihle, des missions chrétiennes ont pu s'exercer en rivalité avec le judaïsme voisin (présence de communautés juives en Arabie du Sud et à Axoum), DIHLE, A., 1965, p. 54-56. Le christianisme éthiopien s'étendit assez rapidement pour qu'en 386, Paula, séjournant à Jérusalem, écrive à Marcella que de nombreux Indiens et Éthiopiens figuraient parmi les pèlerins de la cité davidique. Cf. DORESSE, J., 1960, col. 1420. Révision de la question par BEAUCAMP, J., BRIQUEL-CHATONNET, F., ROBIN, Ch., 1999, p. 15-83.

¹⁴ La *Chronique pascale*, distinguant deux Indes principales (première et deuxième Inde), reflète la confusion des auteurs grecs pour Inde/Éthiopie, PG 92, col. 127-128.

contexte du Golfe persique et de son prolongement (cf. Philostorge, *HE* II, 6) ¹⁹.

C'est cette perception d'ensemble que restitue le Pseudo-Abdias, auteur de la *Passio Sancti Bartholomaei*, qui résume sa connaissance de la géographie indienne en début de son premier chapitre. Il distingue trois sous-groupes :

- l'Inde qui touche à l'Éthiopie ;
- l'Inde qui est auprès du pays des Mèdes ;
- et l'Inde qui est aux confins du monde, atteignant d'un côté les régions des ténèbres, de l'autre l'océan ²⁰.

Si le « pays des Mèdes » correspond logiquement à l'espace parthe augmenté des territoires de la vallée de l'Indus et le Deccan, par conséquent, les limites qui désignent la péninsule indienne d'un océan à l'autre et la zone bordière de l'Éthiopie comprennent nécessairement l'étendue délimitée sous le terme d'"Inde citérieure" (l'expression n'est d'ailleurs pas exclusive) ²¹. La mer Rouge pouvait alors être considérée comme un prolongement de l'océan Indien. L'Inde péninsulaire et les régions côtières des rivages de la mer Rouge sont perçues comme une seule Inde, puisqu'accessibles par voie maritime.

Dans le *Martyre d'Arethas*, trois Indes sont également nettement différenciées : Axoum, le Sud de l'Arabie et l'Inde ²². Cette distinction géographique se comprend dans la perspective de l'expansion impériale romaine. Le pays des Homérites, et surtout l'Éthiopie, incluse dans la sphère d'influence de l'Égypte gréco-romaine, s'opposerait peut-être à l'"Inde" comme entité politique distincte s'il ne fallait comprendre le texte dans une vision romano-centrée.

Nous avons conscience que ce découpage est quelque peu artificiel, même s'il est commode pour répertorier les principaux catalogues décrivant une

destination d'ensemble. Cette conception particulière de l'"Inde", liée ou même assimilée à l'Arabie, représente en effet un développement interprétatif du texte eusébien. Il s'agit d'une tradition essentiellement représentée par les listes grecques, à partir de notices attribuées à Épiphanes de Salamine ²³ ou apparentées ²⁴. Une seconde famille traditionnelle est représentée par le Pseudo-Dorothee et le Pseudo-Hippolyte ²⁵.

2. L'"Inde" qu'on appelle "Heureuse" et la mission en territoire iranien

Chez les historiens arméniens, Barthélémy prêche en Arabie Heureuse (appelée « Inde »), et meurt en Arménie, à Albano/Urbanopolis. Toutefois, au début du VIII^e siècle, la *Narratio de rebus armeniae*, en consacrant un paragraphe entier à Barthélémy, ne parle pas encore de sa venue au pays si ce n'est *a posteriori* ²⁶. Dans les sources occidentales grecques et latines, le martyre et la sépulture de Barthélémy à Ourbanopolis en Grande Arménie fait l'unanimité. Les différentes formes Ourbanopolis/Corbanopolis/Albanopolis et leurs dérivés désigneraient, sans tenir compte des interprétations orientées, une ville du nom d'Alban dont la forme serait grécisée, peut-être représentative du peuple des Albans, région du Caucase entre les fleuves Kyros et Araxe. Strabon (*Géographie* XI, 4) et aussi Ptolémée (*Géographie* V, 9, §§7 et 15 ; V, 12, §2) font état d'une ville du nom de *Ἀλβαναπόλις*, bien distinguée de son homonyme de Macédoine *Ἀλβανοπόλις* (Ptolémée, *Géographie* III, 13, 23). Cette ville du Caucase est présentée sous la dépendance de la Sarmatie d'Asie, s'étendant de l'Ibérie à

¹⁹ Le texte de Philostorge a été publié avec un appareil critique par BIDEZ, J., 1981³, §6, p. 18. ASSEMANI, J. S., 1728, III/2, p. DXCIII donne une version partielle du passage.

²⁰ MIGNE, J.-P., 1858, p. 149-151.

²¹ Sur le modèle rufinien déjà développé par la *Passio Bartholomaei*, le *Chronicon ad annum Christi 1234 pertinens* reprend le schéma d'une subdivision interne de l'"Inde" en trois régions, l'apôtre obtenant « l'Inde, qui confine à la région éthiopienne », CHABOT, J.-B., 1933, réimpr. 1952, p. 116.

²² BHG 166z ; HALKIN, F., 1987, p. 157. Pour la recension des manuscrits, p. 133 ; p. 144-148 (texte grec), 167-170 (trad.). Cf. RYCKMANS, J., 1956 ; VAN ESBROECK, M., 1974, p. 131-132.

²³ Le ms témoin, Parisinus graecus 1115, fol. 233^v, daté par son copiste de l'année 1276, cf. ALEXAKIS, A., 1992, p. 131-143 ; MUNITIZ, J. A., 1982, p. 51-67 ; DOLBEAU, F., 1986, p. 303.

²⁴ Vienne (theol. gr. 77, olim 40, fol. 259), du XIII^e siècle, et Vatican (Pii. gr. 47, fol. 151^v) du XII^e siècle. SCHERMANN, T., 1907, p. 110 sur base du *Parisinus gr.* 1115. DOLBEAU, F., 1992, p. 259-279. Un manuscrit de la fin du XII^e siècle conservé à la bibliothèque municipale de Nîmes sous le numéro 52, attribué à Moïse de Bergame (cf. BHG 150m), DOLBEAU, F., 1986, p. 299-303, 308.

²⁵ SCHERMANN, T., *op. cit.*, p. 153-157 (ms. Paris. gr. 237 fol. 242^v-246^v ; cf. BHG 151-152). Cf. DOLBEAU, F., 1992, p. 268. Cf. le manuscrit de Metz conservé à la bibliothèque municipale sous le numéro 1160, DOLBEAU, F., 1990, p. 51-70. Cf. la liste apostolique du Pseudo-Hippolyte, BHG 153 et 155-156.

²⁶ GARITTE, G., 1952, p. 382-395.

la Caspienne ²⁷. Entre le VII^e et le XIII^e siècle, Ourbanopolis connaît diverses fortunes, en fonction des aléas politico-religieux. Retenons pour notre part le recentrage de la cité vers la Grande Arménie, selon un redécoupage administratif des Byzantins (l'Arménie première ou Grande Arménie inclut alors des villes impériales fondées par Théodose), et encore au XIII^e siècle l'assimilation avec des lieux de mémoire bartholoméens. Les traditions arménienne, grecque et syriaque évoquent un passage de l'apôtre en Iran, parfois en référence à une trajectoire indienne liée à l'Arabie Heureuse, parfois plus explicitement dans des régions de l'empire iranien ; toutes associent en tout cas, après le trajet missionnaire, le martyre à l'espace arménien.

La tradition littéraire arménienne

Les traditions arméniennes rassemblées par le P. Tchérakian, puis par L. Leloir, sont uniquement centrées sur le martyre et l'ensevelissement de Barthélemy en terre arménienne. Les différentes versions du *Martyre de Barthélemy* privilégient le toponyme Edem, « non loin des confins de l'Inde » ²⁸ comme destination missionnaire ²⁹. Il gagne ensuite la région des Mèdes et des Élamites ³⁰. La version abrégée ³¹ ajoute un apostolat dans le Hōrasān des Perses au début de la prédication ³². Selon les manuscrits, nous trouvons les variantes Edem/ Edemon/ Edimon/ Edom. Le terme Edem, rappelle L. Leloir, correspond à l'Eden en arménien. Ces variantes pourraient provenir d'un décalque de la *Passion* grecque de Barthélemy qui, parmi les trois contrées de l'Inde, nomme en second la

Ἡμυδία ³³ (bien que la graphie Μηδία soit en général préférée). Mais ce toponyme rappelle surtout l'Eudaimon qu'on trouve chez les auteurs grecs où il désigne la zone géographique "indienne", désignation de l'aire arabique. La région mésénienne ainsi que la Babylonie du Sud étaient en relation commerciale et parfois politique avec la zone "indienne" ³⁴, c'est-à-dire Arabie et Inde lointaine. Ce fait est d'ailleurs confirmé dans les deux versions par la présentation d'une prédication de Barthélemy "en Inde" associée à l'évangile de Matthieu (cf. Eusèbe *HE V*, 10, 3 ³⁵).

Les auteurs arméniens font ensuite évoluer la légende bartholoméenne en la mêlant au cycle de Thaddée/Jude ³⁶ ; un apostolat conjoint est situé plus spécifiquement aux environs d'Albak (ou Orbanos ³⁷), vers la colline d'Artašu ³⁸.

Les synaxaires arméniens, compilations du XIII^e siècle pour la plupart, reprennent en général les indications de ces récits. Ils conservent un toponyme original pour le lieu d'ensevelissement de l'apôtre : Barm ³⁹. Bien que l'*Invention des reliques* par Marūtha de Maypherqaṭ accrédite la thèse d'une équivalence entre le nom du lieu-dit et la forme nominale Barthélemy ⁴⁰, cette association artificielle ne semble pas plaider en faveur d'une ancienneté du

³³ Cf. BONNET, M., 1898, réimpr. 1959, p. 128 ; LELOIR, L., *op. cit.*, p. 749.

³⁴ Ainsi en 142 de notre ère le souverain de la Characène étendit son autorité à la Mésène et au Bahrein, revendiquant en un texte bilingue gréco-parthe découvert à Séleucie du Tigre le titre de « roi des rois, roi des Omanis ». Plinie confirme d'ailleurs cette extension de l'aire d'influence de la région de Charax dans son *Histoire Naturelle*, spécifiant que le pays était habité par les Omanis (VI, 145), POTTS, D. T., 1990, p. 324. Il suppose que le roi Mérédat pourrait avoir eu la souveraineté sur le Bahrein et sur la péninsule d'Oman.

³⁵ BARDY, G., 1945, p. 40.

³⁶ Les chroniqueurs arméniens ne manqueront pas de les associer : Étienne de Siounie, au début du VIII^e siècle, Zénob de Glak, à la fin de ce siècle ; au X^e siècle, Jean l'Historien, puis Kach'ik I^{er} évoquent ainsi le « trône patriarcal des saints Thaddée et Barthélemy », cf. VAN ESBROECK, M., 1962, p. 426. Des *Actes* arméniens les associent dans une passion commune (BHO 156).

³⁷ L'apôtre se rend « dans la ville d'Orbanos, à l'endroit appelé Barm et qu'on dit maintenant Albak » (§19, 522).

³⁸ Certains détails, comme le passage de l'apôtre à Hēr ou Zarewand, répondent à des intentions apologétiques, fonction d'événements politico-militaires ; cf. ADONTZ, N., 1970, p. 174, 161*.

³⁹ BAYAN, G., 1930, 21/5, p. 639. Cf. LIPSIIUS, R. A., 1887, réimpr. 1976, p. 58-60.

⁴⁰ VAN ESBROECK, M., 1983, p. 191. Cf. aussi *id.*, 1962, p. 428.

²⁷ Les Albanais sont pour la première fois cités par Arrien parmi les troupes de Darius engagées contre Alexandre, *Anabase* III, 8, 4 ; 11, 4 ; 13, 1. Ils sont mentionnés avec les Mèdes, les Hyrcaniens, les Persans et aussi les Indiens. HUMBACH, H., ZIEGLER, S., 1998.

²⁸ LELOIR, L., 1992, p. 493-494.

²⁹ Pour les manuscrits concernant le *Martyre*, cf. LELOIR, L., 1992, p. 493-514.

³⁰ LELOIR, L., 1992, §8, p. 499.

³¹ L. Leloir ne recense qu'un seul manuscrit, le ms. 1447, *op. cit.*, p. 517-524).

³² LELOIR, L., *op. cit.*, p. 358, 519 §8. Dans la même ligne iranisante que la tradition du *Martyre* abrégé, plusieurs textes sont à signaler, en particulier deux catalogues d'apôtres du cod. Mat. 993 [Anasyan 10], dont le fol. 643 (parallèle syriaque ms. Add. 17193), VAN ESBROECK, M., 1994, p. 136-138. RAHMANI, I. E., 1904, p. 5-6 ; p. 6-7 (texte). M. van Esbroeck a montré les divergences entre les deux documents, *art. cit.*, p. 139-140.

nom *Barm*. La légende bartholoméenne devait s'amplifier sous l'impulsion de la maison des Arcruni au X^e siècle ⁴¹.

La tradition grecque

Certaines traditions patristiques grecques ainsi que quelques textes liturgiques, et des extraits de listes apostoliques se rattachent à cet ensemble topologique "irano-arménien". Signalons le feuillet de manuscrit datant du XIII^e siècle, et conservé sous le numéro 689 du Supplément grec de Paris ⁴² qui mentionne dans une liste des douze Églises fondées par les apôtres, le « pays des Élimipes » ; le manuscrit 329 du monastère d'Ivion corrige : « au pays des Élamites ». Dans son ensemble, la tradition grecque privilégie la destination arabique pour la mission de Barthélemy. Plus qu'une précision sur le trajet iranien proprement dit, il serait possible de considérer la mention du « pays des Élimipes » comme une superposition entre Édom et l'Élam, aboutissement d'une transformation complexe de cet itinéraire.

L'index du Pseudo-Syméon Logothète (BHG 154b) se présente comme une version originale par rapport aux données grecques usuelles puisqu'il évoque la région des Parthes pour l'action missionnaire de Barthélemy ⁴³. La modalité de son martyre, la crucifixion, rappelle la légende de Sanatrouk. Le renvoi à un souverain arménien arsacide n'est peut-être pas étranger à la localisation de la geste de l'apôtre chez les « Parthes » au sens large. Nous savons que les Arsacides eurent déjà, au tout début de notre ère, des ambitions arméniennes. L'arsacide Vonones fut le premier à se poser en prétendant au trône arménien. C'est surtout son rival, Artaban II (III) qui engagea la lutte pour le pouvoir afin de faire de l'Arménie un fief arsacide indépendant de l'empire romain après la mort en 35 de Zénon-Artaxias investi par Rome ⁴⁴.

⁴¹ VAN ESBROECK, M., 1984, p. 169.

⁴² Il s'agit, comme le précise F. Halkin, d'un recueil composé de pièces très diverses assemblées commodément, et copiées à différentes époques. HALKIN, F., 1968, p. 332. Cf. également *id.*, 1970, p. 140. Ce dernier réajustement est fondé sur un second témoin signalé par LAMBROS, S., 1900, II, et coté P. 86, numéro 122 (il correspond au ms. 329 du monastère d'Ivion).

⁴³ SCHERMANN, T., 1907, p. 178, manuscrit du XIV^e siècle coté Paris. 1712, fol. 64.

⁴⁴ LANG, D. M., 1983, réimpr. 1996², p. 517-518 ; CHAUMONT, M.-L., 1976, p. 85-91.

La tradition syriaque

La tradition syriaque, quant à elle, place Barthélemy dans un environnement "irano-arménien" à partir d'une interprétation de l'épisode pentecostal : telle est par exemple l'orientation du manuscrit de « l'évangile des douze apôtres » issu de la collection privée de J. Rendel Harris, coté cod. syr. Harris 85 (Harvard Syr. 93). De fréquents renvois à l'œuvre de Jacques d'Édesse, à celle de son correspondant Jean le stylite, et un extrait de la *Doctrine d'Addai*, laissent présager que cet « Évangile » fut produit dans la région édessénienne, à l'époque du décès de l'évêque Jacques (708) ⁴⁵. Barthélemy parle en élamite. La plupart des documents adopte une filiation de Barthélemy avec la tribu d'Issachar, conservant l'itinéraire irano-arménien, parfois en précisant certains sites urbains traversés par l'apôtre : ainsi le manuscrit syriaque, coté Add. 17193, daté de l'année 874 ⁴⁶, ou encore, sur ce modèle, la notice de l'évêque de Bašra, attribuée à Eusèbe de Césarée ⁴⁷. Dans cette même ligne traditionnelle le manuscrit Add. 14484, fol. 9-11, du X^e siècle, restitue un trajet à travers l'Arménie intérieure, sans autre précision quant à une ville où se serait déroulé le martyre (Ourbanopolis n'est en effet jamais mentionnée) ⁴⁸. D'autres textes syriaques s'apparentent à cette famille mais ne précisent que le *locus mortis* de l'apôtre. Ainsi la *Chronique* de Michel le Syrien, patriarche jacobite de 1166 à 1199, amorce l'époque apostolique ; cette chronique s'étend jusqu'en l'an 1195 et narre distinctement en vis-à-vis les faits civils et ecclésiastiques (Livre V) ⁴⁹ ; de même en est-il du

⁴⁵ RENDEL HARRIS, J., 1900 (Gospel), p. 28-29. Cf. SAUGET, J.-M., 1985, p. 1-16.

⁴⁶ WRIGHT, W., réimpr. 1971, II, p. 989-1002. VAN ESBROECK, M., 1994, p. 141. Le texte énumère « Arménie intérieure, Ardašir, Qatrabul, [Arda]bin et Pérozormiz ».

⁴⁷ BUDGE, E. A. W., 1886, p. 106 : « Barthélemy prêcha dans l'Arménie intérieure, à Ardašir, Kētarbōl, Radbin, et Prūharmān ». Il est crucifié en Arménie. Cf. aussi le ms. Or. 2695, évangélaire syriaque oriental. Autres témoins syriaques que S. P. Brock signala : le codex de Harvard syr. 4, qui date du tout début du XIII^e siècle ; le ms. Add. 7158, du premier tiers du XI^e siècle ; le codex syriaque Pierpont Morgan ms. 235 du XIII^e siècle ; celui de la British and Foreign Bible Society 446, daté de 1205-1206, et le ms. Mingana syr. 148. Cf. VAN ESBROECK, M., 1994, p. 153, citant une lettre du 16 juillet 1984.

⁴⁸ ERBETTA, M., 1981, 1/1-2, p. 536. WRIGHT, W., 1865, p. 27-33, 18-24 (trad.).

⁴⁹ CHABOT, J.-B., 1901-1904, II, p. 147.

manuscrit arménien du Matenadaran 2678, du XV^e siècle (1426-1476), attribué à Michel le Syrien ⁵⁰.

B. QUELQUES RÉFLEXIONS SUR L'ANCRAGE INDIEN

L'Inde et le voyageur-sage

Eusèbe attribue les Indes comme aire missionnaire au philosophe Pantène d'Alexandrie. Cette destination n'est pas sans évoquer le trajet bartholoméen.

« [Pantène] fut signalé comme héraut de l'évangile du Christ dans les nations de l'Orient et alla même jusqu'au pays des Indes » (V, 10, 2) ⁵¹.

Que recouvre cette destination?

À l'époque de Pantène, l'enseignement d'un « homme de Dieu » était jugé supérieur à une expérience personnelle ⁵². En revanche, les données de Clément sur les contrées de l'Inde devaient ouvrir la voie à une nouvelle perception plus proche des réalités : Clément ne se contente plus de la seule tradition littéraire hellénistique consacrée depuis l'épopée d'Alexandre et les récits de Mégasthène. Il affirme son originalité en accordant aux « Barbares » une doctrine propre, détachée de la pensée hellénique ou même philhellène ⁵³. Le philosophe est en quête d'une formation qu'il souhaite la plus large possible ; or en Inde, les brahmanes jouissaient déjà d'un grand prestige (cf. Strabon, *Géographie* XV, 716 ⁵⁴). D'après Ammien Marcellin (*Rerum*

Gestarum XXIII, 6, 33), Zoroastre, voulant pénétrer les secrets de l'Inde reçut des brahmanes la connaissance de leur système de pensée. Mais ces traditions ont une faible valeur historique ⁵⁵. Les pythagoriciens racontaient qu'au cours de ses longs voyages d'instruction, leur maître se serait rendu jusqu'à Babylone et même plus loin dans des foyers zoroastriens ⁵⁶. Le départ du sage vers des écoles brahmaniques ou zoroastriennes est à l'évidence un *topos* littéraire qui auréolait de prestige le maître. Jusqu'à quel point pouvons-nous donc affirmer que ces didascales soient allés jusqu'en "Inde"? Les rédacteurs privilégient plutôt l'idée de rencontres entre les philosophes grecs et les gymnosophistes hindous ⁵⁷ (*Stromates* I, XV, 71, 3-6) ⁵⁸.

Le récit de Clément a conservé un vocabulaire judicieux et précis : ainsi le terme *Σαμαναῖοι*, qui est la transcription grecque du nom de *samanaija* (désignation des bouddhistes pour les Syriens et les Grecs) ⁵⁹. Le texte de Clément distingue sarmanes et samanes ; il semble bien, compte tenu de sa description, que le premier terme indique des moines itinérants à vocation ascétique et missionnaires tandis que le second a le sens général de bouddhiste. Le roi Aśoka, dès 260 avant notre ère, favorisa l'expansion vers l'Ouest et la pénétration des prosélytes bouddhistes. L'expansion du bouddhisme s'est essentiellement réalisée dans la partie orientale du monde iranien en particulier le Ḥorasān et des moines voyagèrent probablement jusqu'en Égypte

⁵⁰ VAN ESBROECK, M., 1994, p. 121-122. Les directions prises par chacun des apôtres, et la place privilégiée conférée à Thaddée — aussitôt après Jacques, le premier martyr des Douze —, représentent des arguments en faveur de l'apostolicité de l'Église d'Arménie et cela avant les querelles qui devaient opposer Rome à Byzance après le concile de Chalcédoine. La liste présentée par M. van Esbroeck a subi un remaniement tardif que suggère l'importance accordée au culte des reliques.

⁵¹ BARDY, G., 1955, p. 39-40. Cf. aussi le martyrologe d'Usuard au 7 juillet (*PL* 123, col. 233-238) : Pantène y est célébré dans l'Église d'Alexandrie comme évangélisateur de nations païennes des confins de l'Orient ; Nicéphore Calliste *HE* II, *PG* 145, chap. XXII ; Jérôme, *De viris illustribus* XXXVI, *PL* 23, col. 651-652.

⁵² Ainsi Cosmas met-il en avant le témoignage de son maître Patrikios (*Topographie chrétienne* II, 29) alors même qu'il s'était « exactement renseigné » auprès des indigènes et des navigateurs des régions traversées. FRÉZOUIS, E., 1989, p. 443.

⁵³ DIHLE, A., 1962 (The conception), p. 21-23.

⁵⁴ Lors de l'expédition d'Alexandre en 326, Onésicrite fut envoyé s'entretenir avec les sages des environs de l'Indus, (Strabon, *Géographie* XV, 1, 63-65). Plus tard, le voyage de Métrodore aux Indes sous Constantin connut une telle

notoriété qu'il incita sans doute d'autres philosophes à partir pour l'Orient, cf. Ammien Marcellin, *Rerum Gestarum* XXV, 4, 23. L'apport d'informations plus précises (par les expéditions commerciales et militaires) encouragea ces démarches. D'après Porphyre (*De abstinentia* IV, 17), et avec les réserves qui s'imposent, Plotin aurait suivi l'expédition de Gordien vers 242 à travers la Mésopotamie pour étudier les doctrines des Perses et des Indiens ; LANG, D. M., 1983, réimpr. 1996², p. 519.

⁵⁵ BIDEZ, J., CUMONT, F., 1973, I, p. 27.

⁵⁶ Ammien Marcellin, *Rerum Gestarum* XXIII, 6, 32. Cf. BOYCE, M., 1982, II, p. 279-282. Concernant le légendaire voyage de Platon chez les brahmanes, cf. Eusèbe, *Préparation évangélique* IX, 7.

⁵⁷ Cf. DIHLE, A., 1962 (Der fruchtbare), p. 100-101 n. 6.

⁵⁸ CASTER, M., 1951, p. 101-102. Cf. Jérôme, *Contre Jovinien* II, 14.

⁵⁹ Cf. l'analyse présentée par DIHLE, A., 1962 (The conception), p. 21-23. Les *śmny* sont mentionnés sur la Ka'aba de Zoroastre, à Naqš-i Rostam, GIGNOUX, P., 1991, p. 69-70, n. 138. Les édits grecs d'Aśoka reflètent le même *samana-brāhmana*, CHRISTOL, A., 1990, p. 57-58.

te ⁶⁰. Cette pénétration considérable devait se maintenir jusqu'au VIII^e siècle en dépit même de la pression mazdéenne ⁶¹. Des moines bouddhistes étaient encore installés sur la côte iranienne du Golfe persique et Māni aurait été dans sa jeunesse attiré par leurs enseignements ⁶². Des complexes monastiques bouddhistes ont également été retrouvés sur la côte du Fārs, le plus souvent taillés dans le roc comme à Qala't-i Haidarī, près de Sirāf, dans les collines du Kūh-i Mānd, au Sud-Est de Bušīr, ou à Chehelkhāna, au Nord de Burāzjān sur le littoral du Golfe. Depuis Samarkand et Bukhara, la route terrestre de la soie est jalonnée de sites appelés Now Bahār, c'est-à-dire de « nouveaux monastères bouddhistes », forme persanisée du sanskrit *nava vihāra* ⁶³ ; nous en trouvons à Merw, Nišāpūr, Ray, Hamadan et jusqu'à Ctésiphon, ainsi qu'à Balkh et dans le Qandahar. Un *Kephalaion* manichéen de Dublin ⁶⁴ dépeint la mission de sages bouddhistes honorés par les manichéens, prototypes de leur propre mission. Le texte décline les terres d'évangélisation, parmi lesquelles figure la Parthie. Ce toponyme désigne dans les sources manichéennes la province Nord-orientale de l'Iran, le Ḥorāsān, et le territoire au Sud-Ouest de l'Oxus frontalier des Kūšāns — espace correspondant peut-être aux étapes du voyage de Mār Ammō et de quelques frères au pays des Parthes.

Au IV^e siècle, dans son ouvrage *Sur les peuples de l'Inde et les Brachmanes*, Palladios, évêque de

Bithynie et de Galatie, évoque sous forme de lettres les voyages d'un *σχολαστικὸς θηβαῖος*, savant égyptien, accompagné de Moïse évêque d'Adoulis, jusqu'aux extrémités de l'Inde, narrant ses rencontres avec des sages ⁶⁵.

Connaissant l'expansion des voies missionnaires des sarmanes vers l'Ouest et tenant compte de la présence de ces foyers indiens et bouddhistes, il n'est pas nécessaire que l'informateur direct de Clément ait été le maître du didascalée alexandrin Pantène ; des représentants de ces communautés dans cette vaste aire indéterminée qui porte le nom d'"Inde" ont fort bien pu le renseigner. À Socotra, une communauté d'Indiens vivait déjà en harmonie avec une colonie grecque et arabe aux premiers siècles de notre ère (*Périple* §30). Une présence indienne est attestée dans la ville même d'Alexandrie ⁶⁶. Warwick Ball cite à cet effet l'inscription gravée d'origine bouddhiste trouvée dans la cité et publiée par P. M. Fraser ⁶⁷. Ces convergences permettent de ne pas exclure le champ apostolique bartholoméen, en général attesté par la tradition sous le vocable d'"Inde citérieure". En accord avec ce contexte, Jérôme indique une prédication de Matthieu aux « brahmanes ». Par ailleurs, la présence de martyrs en Arabie avant l'époque de l'historien Eusèbe pourrait plaider en faveur d'une implantation relativement ancienne d'un petit groupe chrétien (*HE* VIII, 12, 1) ⁶⁸.

Barthélemy, figure des missions alexandrines en Inde péninsulaire ?

Dans une réflexion de 1963, A. Dihle a mis en évidence les liens unissant l'Égypte à la côte du Malabar où étaient installées de modestes colonies gréco-égyptiennes ⁶⁹. Au début de notre ère, ces implantations de comptoirs marchands bénéficiaient du développement du commerce maritime en mer

⁶⁰ THIEL, J. H. 1939, réimpr. 1966, p. 12. Pline trace pareil itinéraire pour l'ambassadeur Dionysius envoyé en Inde par Ptolémée II Philadelphie (*HN* VI, 58) ; SCHLUMBERGER, D., 1964, p. 126-140 ; DUPONT-SOMMER, A., 1970, p. 1-16, pl. I-VIII. Cf. aussi ITO, G., 1977, p. 151-161. Bouddhiste laïc, Aśoka se fit protecteur de tous les courants religieux, FILLIOZAT, J., 1981, p. 106, 112 : l'auteur remarque l'excellence de la traduction grecque qui atteste du haut degré d'hellénisation au Gandhāra et en Arachosie au milieu du III^e siècle.

⁶¹ À Merw, un *stūpa* du début de la période sassanide fut dégagé ; une constante architecturale dans toute l'aire iranienne témoigne d'un programme esthétique allié à la propagation religieuse, MELIKIAN-CHIRVANI, A. S., 1975, p. 1-19 ; KOSHELENKO, G., 1966, p. 175-176. Sur l'expansion du bouddhisme en Afghanistan dès les premiers siècles de notre ère, cf. FUSSMAN, G., LE BERRE, M., 1976, p. 54-55 ; les auteurs soulignent les importantes fondations en Bactriane.

⁶² À propos de l'implantation de ces monastères en Iran, cf. WHITEHOUSE, D., 1991, p. 216-218.

⁶³ WHITEHOUSE, D., 1972, p. 74-78. Cf. BALL, W., WHITEHOUSE, D., 1976, p. 147-150.

⁶⁴ Cf. SUNDERMANN, W., 1981, p. 86-89, 113-115. BOYCE, M., 1960, p. 119. TARDIEU, 1988, p. 153-164.

⁶⁵ MUCKENSTURM-POULLE, C., 1993, p. 535-536. Le texte aurait été édité sous le nom du Pseudo-Callisthénès (III, 7-8), cf. CALVET, M.-A., 1984, p. 348 ; pour la version latine attribuée à Ambroise de Milan, cf. *PL* 17, col. 1135-1146. DESANGES, J., 1969, p. 627-639. THÉLAMON, F., 1981, p. 52-53. Cf. BRUNEL, P., 1978, p. 27-34. BERG, B., 1974, p. 5-16.

⁶⁶ Dion Chrysostome est le témoin des activités des Indiens d'Alexandrie ; il signale leur présence parmi les spectateurs aux jeux organisés par les autorités (XXXII, 40).

⁶⁷ FRASER, P. M., 1992, I, p. 181, n. 391.

⁶⁸ DELEHAYE, H., 1912, 1933², p. 215.

⁶⁹ DIHLE, A., 1963, p. 62-64.

Rouge jusqu'à la péninsule indienne grâce à la navigation par vents de mousson (*Périple* §57). Notons que la ville d'Alexandrie formait le point de départ d'une route descendant vers le Bab el-Mandeb *via* Clysma, Myos Hormos ou Coptos, et Bérénikè plus au Sud ⁷⁰. La côte indienne occidentale aurait ainsi accueilli nombre de Grecs, qui commerçaient en relation avec l'*hinterland* indien et les bassins de l'Indus et du Gange. En rendent compte les compilations de Ptolémée (en particulier *Géographie* I, 7, 6) et de Diodore de Samos. D'après A. Dihle, le cadre géographique de la *Passio Bartholomaei*, texte daté du VI^e siècle, s'insérerait dans le contexte indien du commerce égypto-grec et l'image qui en ressort serait celle des voyageurs empruntant les voies tracées par les moussons ; il s'agirait donc nécessairement d'une tradition ayant pris naissance en territoire sous autorité romaine. Des trois « Indes » présentées en ouverture de la *Passio* du Pseudo-Abdias, ce sont l'« Éthiopie » et les « confins du monde » qui intéressent son propos. La première représente le Sud de l'Inde (étant liée commercialement aux rivages Est-africains et Sud-arabiques) et la seconde les perspectives ouvertes au trafic grec à partir de la route vers la côte orientale de Malacca et la Chine (et ce dès le II^e siècle de notre ère) ⁷¹. La tradition bartholoméenne serait le premier témoignage du passage d'un chrétien en terre indienne, témoignage provenant du milieu alexandrin du II^e siècle.

Cette tradition serait même antérieure à la tradition thomasienne : à défaut d'un développement de l'activité apostolique de Barthélemy dans la région Sud de l'Inde, vaste espace commercial gréco-égyptien, l'histoire de Barthélemy aurait été absorbée par la tradition partho-mésopotamienne dont la figure emblématique était Thomas. Ainsi donc l'itinéraire de l'apôtre représenterait-il une mission alexandrine éclipsée dès le IV^e siècle par un courant d'évangélisation que nous qualifierions volontiers d'édessénien.

Les liens entre les *Passions* latines de Thomas et de Barthélemy, et en particulier l'épisode des idoles du temple du soleil, seraient à l'origine de l'hypothèse d'Albrecht Dihle : les deux apôtres ont travaillé dans la même aire culturelle et religieuse.

Toutefois, pour K. Zelzer, cette relation n'est pas exactement démontrable ⁷². Les expressions communes ou ressemblantes s'apparentent en effet tout aussi bien avec d'autres *Actes* apostoliques en latin. Aussi est-il bien plus prudent dans l'analyse comparative des deux textes. D'autre part et surtout, l'absence de toute trace de commémoration de Barthélemy en Inde souligne si besoin est l'aspect hypothétique d'une telle démonstration. L'absence de sources locales mettant en rapport Barthélemy avec l'Inde incite A. Dihle à conclure que le rattachement historique des communautés chrétiennes indiennes à l'Église perse conduisit parallèlement à un rattachement à la tradition thomasienne, au détriment d'une bartholoméenne ⁷³. Il semble difficile de croire que l'Église de l'Inde méridionale ait pu oublier la marque d'un fondateur aussi vénérable. D'ailleurs, des colonies d'armateurs venus de mer Rouge perpétrèrent leur trafic entre l'Égypte et l'Inde malgré les aléas conjoncturels. De plus, certaines traditions d'itinéraires relient l'apôtre Barthélemy à la région égypto-éthiopienne (trajet vers les « oasis »), tradition vraisemblablement élaborée par l'Église d'Alexandrie ; mais il s'agit à l'évidence d'une adaptation tardive à partir des *Actes de Thomas*, ainsi que l'a montré I. Guidi ⁷⁴. Par ailleurs, le circuit bartholoméen reste cantonné à l'espace égyptien dans un cycle qui doit beaucoup à la légende. Surtout, la figure de Barthélemy n'est pas représentative de la communauté alexandrine ainsi que le fut Marc, et n'apparaît jamais comme la figure emblématique de l'Église copto-égyptienne : le modèle bartholoméen, même exporté d'Alexandrie, ne saurait faire figure emblématique pour une Église qui ne s'en prévalait pas ⁷⁵.

D'autre part, l'association de Barthélemy avec la figure de Matthieu pourrait fournir un indice sur la région visitée par Pantène qui y trouva « en caractères hébreux, l'ouvrage de Matthieu » conservé par les indigènes du pays jusqu'aux jours du philosophe (*HE* V, 10, 3). Ces deux apôtres de l'Inde citérieure ont été également réunis dans des espaces voisins ou similaires. L'auteur arabe 'Abd

⁷² ZELZER, K., 1977, p. XXI-XXII.

⁷³ DIHLE, A., 1963, p. 61-64.

⁷⁴ GUIDI, I., 1888, p. 1-66.

⁷⁵ A. Harnack proposa en 1923 une identification avec l'Arabie du Sud, « Die Mission in Wort und Tat », HARNACK, A., 1924⁴, p. 703. FILLIOZAT, J., 1964, p. 11-12. L'auteur ne critique pas les renseignements d'Eusèbe.

⁷⁰ SCHWARTZ, J., 1960, p. 22 ; CASSON, L., 1989 (*South Arabia*), p. 188-192.

⁷¹ COEDÈS, G., 1947, p. 38, 68-69.

al-Ġabbār transmet une controverse, qui remonte à un manuscrit perdu du V^e siècle environ. Elle opposa deux groupes de chrétiens, l'un d'origine juive, et l'autre formé d'autochtones convertis. Sa traduction arabe contient des aramaïsmes qui proviennent probablement de l'original, ce qui invite à penser que ce support initial était en langue araméenne. 'Abd al-Ġabbār ajoute que cette source mentionnait aussi l'existence d'un évangile en hébreu. Celui-ci proviendrait d'Arabie du Sud pour M. P. Roncaglia ⁷⁶. De nombreux témoignages de l'existence d'un évangile fragmentaire en langue hébraïque ont été relevés par R. A. Pritz ⁷⁷.

Trois apôtres ont en fait couramment partie liée avec l'"Inde" au sens le plus général : Barthélemy, Matthieu et Thomas. À eux trois, ils représentent l'évangélisation indienne dans sa totalité. L'évangéliste Matthieu assure le lien entre les deux apôtres, repérable dans les catalogues apostoliques des synoptiques. Dans le texte lucanien, Matthieu est cité avant Thomas mais en binôme, et après Barthélemy associé à Philippe (Lc VI, 14-15). L'évangile de Marc propose pour ces trois figures le même ordonnancement (Mc III, 18). Seul le premier des synoptiques place Matthieu après Thomas tout en conservant le binôme (Mt X, 3).

Ainsi obtenons-nous :

Mt X, 3	« [Philippe] et Barthélemy Thomas et Matthieu le publicain ».
Mc III, 18	« [Philippe], Barthélemy, Matthieu, Thomas ».
Lc VI, 14-15	« [Philippe], Barthélemy, (v. 15) Matthieu, Thomas »

⁷⁶ RONCAGLIA, M. P., 1977, p. 217-218. J. Ryckmans précise que la pénétration chrétienne en Arabie du Sud n'a pas laissé de trace sensible avant le IV^e siècle. L'étude des inscriptions Sud-arabiques du I^{er} au III^e siècle ne laisse transparaître qu'une évolution vers un monothéisme païen. Ces éléments sont trop ténus pour établir avec certitude le lieu de la mission de Pantène. RYCKMANS, J., 1964, p. 413-453.

⁷⁷ Signalons simplement que l'une des premières attestations d'une vie de Jésus rédigée en langue hébraïque et attribuée à Matthieu se trouve chez Eusèbe qui l'attribue à Papias, compagnon de Polycarpe (HE III, 39, 16). Il distingue ces *logia* d'un évangile selon les Hébreux, PRITZ, R. A., 1988, p. 51-52. Outre Papias qui se fait l'écho de l'enseignement oral des disciples des apôtres au II^e siècle, Eusèbe rappelle le commentaire d'Origène conférant à Matthieu une mission auprès des Juifs et la rédaction du tout premier évangile en hébreu. Surtout, il cite un passage de l'évêque de Lyon, Irénée, pour confirmer ce propos (HE V, 8, 2 ; *Contre les hérésies* III, 1, 1). Dans son *Homélie sur Matthieu* I, 3, Jean Chrysostome évoque ce même courant ; mais il pense que la rédaction de l'évangile dut se réaliser dans un contexte nettement judaïsant.

Les séquences obtenues s'exprimeraient ainsi :

Mt : Barthélemy / Thomas / Matthieu

Mc : Barthélemy / Matthieu / Thomas

Lc : Barthélemy / Matthieu / Thomas

Pour les évangélistes Marc et Luc, Matthieu occupe ainsi une place intermédiaire, en relation privilégiée avec Thomas.

Nous avons mis en évidence la large acception du terme "Inde" chez les auteurs ecclésiastiques contemporains d'Eusèbe. Le pays parthe proposé par la *paradosis* d'Origène comme aire missionnaire thomasienne sera plus tard détaillé en un trajet à travers l'empire iranien chez les auteurs grecs par exemple. Le domaine ainsi couvert s'apparente par bien des aspects aux délimitations des Indes proposées par Rufin, par l'auteur de la *Passio Bartholomaei* et le Pseudo-Abdias (seconde acception : « L'Inde qui est auprès du pays des Mèdes »). L'évêque de Césarée Eusèbe ne situe pas l'apostolat de Pantène dans un lieu précis, parlant même « des Indes » (HE V, 10, 2-3 : ὁ Πάνταλινος καὶ εἰς Ἰνδοὺς ἐλθεῖν λέγεται). Cette référence plurielle admet le champ d'une localisation ouverte dans laquelle pourrait entrer la tradition thomasienne parthe ⁷⁸.

La parenté missiologique entre Thomas et Barthélemy et leur association avec la figure mathéenne se comprend compte tenu de confusions, en particulier la proximité phonique des noms qui jouerait comme un révélateur. La confusion des deux labiales m et b en position initiale est constante et attestée en particulier pour les noms propres chez Ptolémée, qui cite indifféremment Minagara et Binagara pour la même ville de la côte Nord-occidentale indienne (*Géographie* VII, 1, 63 et 1, 61 ; *Périple de la mer Érythrée* §38) ⁷⁹. D'autre part, la ressemblance des noms Thomas et Barthélemy a pu

⁷⁸ Le VIII des calendes de juin (ou peut-être la veille ? la date est incertaine), il est fait mémoire du martyr de Barthélemy en Perse. Le martyrologe hiéronymien précisait en ces mêmes termes le lieu où mourut Barthélemy, au treize juin : « Naissance [au ciel] du saint apôtre Barthélemy en Perse ». L'"Inde" et la "Perse" sont vraisemblablement des localisations synonymes. Cf. également le commentaire du prophète Nahum habituellement attribué à Julien de Tolède. Il s'agirait d'une œuvre du XII^e siècle provenant sans doute de l'école de Saint Victor, BARON, R., 1958, p. 118-122. Ce texte reprend la liste *DOOP1* des apôtres recensée par Isidore de Séville sous la forme *recensio brevior*. Mais la destination parthe diverge par rapport au texte initial pour l'apôtre Barthélemy, PL 96, col. 745-746.

⁷⁹ BARON, R., 1958, p. 118-122

ajouter à la confusion. En effet, le nom Bar Tolmaï, le “fils de Tolmaï”, présente une graphie qui s’apparente au nom même de l’apôtre de l’Inde, Mār Thomas. En syriaque, le rapprochement est évident : ܡܪܬܘܡܐܝܐ ou plutôt ܡܪܬܘܡܐܝܐ et ܡܪܬܘܡܐܝܐ : deux amorces identiques (ܡܪܬܘܡܐܝܐ) qui unifient graphiquement et homophoniquement nos deux noms. Est-il possible que la confusion ait pu servir une permutation de ces apôtres, et une transformation en Barthélemy du nom de Thomas ? Rien ne permet de justifier cette réflexion qui n’est intéressante qu’à titre d’hypothèse. Eusèbe a-t-il restitué une tradition déformée ⁸⁰ ? L’évêque de Césarée serait alors au carrefour des deux traditions sur Thomas, à savoir celle d’une mission parthe et celle d’une évangélisation indienne. La question d’une éventuelle influence des *Actes de Thomas* se pose naturellement, puisque nous savons que l’écrivain ecclésiastique avait accès à des textes syriaques, ainsi qu’il le prétend lui-même à propos des archives de la ville d’Édesse (*HE* I, 13, 5 ⁸¹). Les notices d’Héracléon ou de Clément d’Alexandrie sur ce trajet ne sont malheureusement pas significatives puisqu’elles ne contiennent aucune indication d’ordre topographique ⁸².

Ces éléments d’analyse permettent de redéfinir littérairement et topologiquement l’aire missionnaire de Barthélemy, qui, associée à l’espace “indien” se rattache plus spécifiquement à la zone partho-mésopotamienne incluant les côtes arabes du Golfe persique.

⁸⁰ J. W. Sedlar pensait déjà à une erreur d’Eusèbe. Il ne donne toutefois aucune justification, SEDLAR, J. W., 1981, p. 181.

⁸¹ « Il n’y a rien de tel que de prendre connaissance des lettres elles-mêmes, empruntées par nous aux archives (de la ville) et traduites littéralement du syriaque en ces termes... » (suit la lettre du toparque Abgar à Jésus), BARDY, G., 1978, p. 41.

⁸² À l’époque ptolémaïque où Eudoxe (re)découvrit la mousson, l’aboutissement du trajet indien à partir d’Alexandrie se faisait sur les ports du bassin de l’Indus, du Sind, autrement dit Barbarikon, puis Barygaza. Dans l’utilisation de la mousson, l’*emporion* de Muziris ne constituera que tardivement un point d’étape : l’importance de ce port (comme de celui de Nelkynda) est en effet contemporaine de Plinie l’Ancien. Cf. THIEL, J. H., 1939, réimpr. 1966, p. 44-50. Ainsi donc, pour la vraisemblance du récit, le point d’aboutissement de l’apôtre “B/Mar Tolmaï” a moins de chance d’être l’Inde du Sud (en admettant que ce soit l’Inde proprement dite) ; le rôle majeur joué par Barygaza dans la région, importance dont témoigne le *Périple* à bien des reprises, laisse envisager cette destination comme plausible (au paragraphe 57, est présenté le trajet Alexandrie-Inde... et le *terminus* du voyage se trouve être Barygaza). Cf. CASSON, L., 1989 (*Periplus*), p. 84-87. Il serait hasardeux de fonder une hypothétique mission bartholoméenne sur les contours flous du cadre géographique eusébien compte tenu de la carence d’informations.

MATTHIEU

Trois traditions principales concernent l'itinéraire missionnaire de l'apôtre Matthieu. À côté du courant dit "éthiopien" qui s'inscrit dans la lignée du Pseudo-Abdias, se dessine un autre trajet, tout aussi bien attesté : celui de l'évangéliste et apôtre dans les contrées perses. Une dernière tradition centre la mission du disciple dans le cadre de la fabuleuse "cité des anthropophages".

A. L'ÉTHIOPIE

L'aire apostolique éthiopienne dévolue à Matthieu est essentiellement représentée par la tradition littéraire latine. Deux éléments forts constituent le cadre sous-jacent de ces notices :

– d'abord la perception "indienne" qui associe l'évangéliste aux espaces missionnaires bartholoméens (cf. Eusèbe, *HE* V, 10 où la mission de l'apôtre a partie liée au travail de Matthieu)¹ ;

– ensuite l'ancrage éthiopien de l'apostolat de Matthieu dans certains textes : l'apôtre est secondé par l'eunuque éthiopien baptisé par le diacre Philippe (cf. *Ac* VIII, 26-40).

L'imprécision de la localisation de l'espace indien, perceptible dans les notices de Barthélemy par exemple, s'explique aussi par la présence continue de populations à la peau sombre sur toutes les côtes érythréennes², et par la description d'une continuité territoriale baignée d'une même mer. Les études de J.-F. Salles ont amplement souligné cette vision géographique³. L'Arabie méridionale,

contournée, est dès lors délaissée ; de la côte de l'Arabie Heureuse, par navigation hauturière, les bateaux gagnaient l'ouverture du Golfe persique et l'Inde par vent de mousson. Ainsi comprenons-nous que des écrivains, longtemps même après l'expédition d'Alexandre, aient pu juxtaposer les deux entités indienne et éthiopienne par l'ignorance des terres de l'Oman et du Yémen. Chez les auteurs syriaques, ce sont surtout les syriens occidentaux qui prolongèrent la confusion. Dans sa *Chronique*, Michel le Syrien assimile au "royaume des Indiens" Kūšites et Himyarites⁴, distinguant seulement une Inde extérieure d'une Inde intérieure — Éthiopie et Arabie Heureuse. Rappelons enfin que les pays baignés par la mer Rouge actuelle étaient perçus comme un ensemble territorial unitaire formant les deux rives du golfe dit arabe⁵, unité que renforçait pour les étrangers la continuité des coutumes, les affinités tribales et les mœurs. À l'époque de Cosmas, les relations maritimes égypto-indiennes se distendent ; la mer Érythrée se réduit à la mer Rouge et à ses débouchés arabes — ce qu'illustre la *Topographie chrétienne* lorsqu'elle dépeint une Arabie

cie les Éthiopiens d'Égypte aux Indiens Callanties, LEGRAND, Ph.-E., 1970, III, p. 17 ; VII, p. 70. Le terme "éthiopien" reste très général et par là même équivoque. F. Dvornik souligne cette imprécision à travers un passage du moine Épiphanes de Callistratos : en énumérant les habitants de l'arrière-pays de Colchide, il les désigne globalement sous le terme d'Éthiopiens, comprenant des peuples aussi variés que les Ibères, les Soussiens ou les Alains. DVORNIK, F., 1926, p. 225. Cf. *PG* 120, col. 221B. Le même caractère générique s'applique aux côtes "barbares", représentant aussi bien le pays berbère du Sud éthiopien que les rivages Sud-arabiques ou caramaniens.

⁴ CHABOT, J.-B., 1901-1904, p. 522.

⁵ Pomponius Mela, *Chorographie* III, 72 : « quant au second golfe, les Arabes l'entourent de toutes parts ». Cf. aussi Strabon, *Géographie* XVII, 1, 21 et 30 ; Ammien Marcellin, *Rerum Gestarum* XIV, 4, 3 qui étend l'espace des Saracènes de l'Assyrie aux cataractes du Nil. On a pu souligner le caractère théorique des grandes divisions de l'*oïkouméné* dans la géographie antique, DESANGES, J., 1989, p. 413-429.

¹ Tradition essentiellement représentée par Rufin, *PL* 21, col. 478 (*HE* I, 9). Dans son sillage, Socrate (*HE* I, 19) ; *PG* 67, col. 125-126 ; Gélase de Cyzique (*HE* au livre III, 9, 2). Cf. le commentaire de JUNOD, É., 1981 (Origène), p. 234. Cf. aussi chez le Pseudo-Abdias, MIGNE, J.-P., 1858, II, p. 549-560 ; ERBETTA, M., 1966, p. 519.

² Cf. SALLES, J.-F., 1989, p. 80, n. 41, p. 96. Cf. SCHOLZ, P. O., 1994, p. 55.

³ « Tout se passe comme s'il y avait 'contiguïté' de la mer Rouge et du Golfe, au moins au niveau de leur ouverture sur la grande mer », SALLES, J.-F., 1989, p. 78. Hérodote asso-

pratiquement limitée au pays des Homérites de l'Arabia Felix dans ses relations commerciales et économiques avec les régions voisines ⁶.

B. EN PAYS "PARTHE"

Si l'élément judéen forme une constante des traditions topologiques matthéennes, déterminé par la tradition eusébienne (*HE* III, 24, 6 ; 39, 16 ; V, 8, 2 ; II, 15, 1, et *Préparation évangélique*, PG 22, 917), il est généralement associé à un parcours dans le pays des Parthes.

1. Parcours chez les Parthes

Avec les synaxaires et ménologes latins de type hiéronymien, c'est le *Breviarium apostolorum* (BHL 652) qui constitue le noyau principal de la tradition d'un trajet matthéen en Perse : Matthieu évangélise la Judée, la Macédoine, souffre en Perse et est enterré dans les « monts parthes » ⁷. Les monts des Parthes, au sens strict du terme, désignent les sommets qui séparent la Médie de la Parthie, au Sud immédiat de la mer Caspienne, les monts Parachothras, au droit de la Médie Atropatène ⁸ ; plus globalement, ne seraient-ils pas une référence à la

chaîne médiane de l'empire, les montagnes du Zagros, la Parthie étant une désignation générale pour l'empire ? Ce serait ainsi situer l'apostolat de Matthieu au cœur de la Perse ⁹. Matthieu fut aussi rattaché aux traditions topologiques parthes par certains compilateurs syriaques comme Bar Šalibi, suivant en cela la tradition latine ¹⁰.

Les textes indiquent comme lieu de décès de Matthieu la ville de Tarrius « en Perse » (martyrologe hiéronymien) ; cette ville est désignée sous des graphies différentes : Tarricus (« Incipiunt festivitates omnium apostolorum », conservée dans le martyrologe du codex Bernensis ¹¹), Thartius « en Éthiopie » (« Festa apostolorum » ¹²). Le nom de Thartius renvoie à Thartūs (Tartūs)/Antartūs, souvent orthographié Antarsūs (Antarados) en Phénicie première ¹³ ; le siège d'Antarados dépendait du patriarcat d'Antioche, et était autrefois suffragant de

⁶ FRÉZOULS, E., 1989, p. 453, 460.

⁷ Publication du texte latin, abrégé de l'hiéronymien conservé dans le manuscrit de Trèves 1245, fol. 36^v-38, DE GAFFIER, B., 1962 (Hagiographie), p. 110. Pour les textes dépendant du *Breviarium* proposant la même destination : cf. la notice du manuscrit de Paris lat. 4886, dont le texte le plus apparenté est le ms. 853 de Vatopédi (ainsi que le Vat. gr. 1506), DOLBEAU, F., 1986, p. 128 ; le manuscrit 574 de Barcelone, daté du XV^e siècle, DOLBEAU, F., 1998, p. 18 §10. Les deux textes sont désignés par *DOOP* 1 et 2 ; Julien de Tolède (*PL* 96, col. 565) ; *Laterculus quidam anonymus* (Paris. lat. 9562, fol. 142^v) ; le second livre de la *Chronique* (chapitre IV) de l'évêque de Lisieux Fréculph, *PL* 106, col. 1147 ; *ASS*, 1867, p. 208, §55.

⁸ Même destination dans l'« évangile des douze apôtres » (cod. Harvad syr. 93), RENDEL HARRIS, J., 1900 (Gospel), p. 28-29. À la Pentecôte, Matthieu parle à la foule en parthe et Matthias en perse (dédoublé du personnage). Cf. aussi DRIJVERS, H. J. W., 1992, p. 189-213. Cf. la notice arménienne BHO 89 et les textes arméniens apparentés, comme le Matenadaran 871 ou le synaxaire au 24 de Margats où Matthieu est lapidé par les Rispates, jeté à la mer et enseveli à "Biritov", LELOIR, L., 1992, p. 767. BAYAN, G., 1930, 21/5, p. 641 [1685]. Cf. VAN ESBROECK, M., 1994, p. 113. Le toponyme « Rispates » renvoie à la tradition parthe des « monts des Parthes » ἐν ὄρεσι Παρθῶν, LIPSIVS, R. A., 1887, réimpr. 1976, II/2, p. 124-128. Le détail du cadavre jeté à la mer rappelle le *Martyre de Matthieu* qui situe l'apostolat de l'apôtre dans la région pontique, BONNET, M., LIPSIVS, R. A., 1884, 1959, p. 217-262.

⁹ Certains textes latins désignent le pays des Perses par le terme de « Perside » ; c'est le cas du *DOOPA* (la « ville de Side parthe » constitue un raccourci pour la « Perside »). DOLBEAU, F., 1986, p. 135 ; *id.*, 1994, p. 106. L'auteur signale une variante intéressante du ms. de Madrid Æmil. 22 (olim 29), fol. 10-12, conservé à l'Academia de la Historia qui comporte « Indiae » en lieu et place de « Parthiae ». Cf. la notice d'Ambroise de Milan, *Commentaire du Psaume 45* (45, 20), *PL* 14, col. 1143. Cf. les *ASS* I, 1863, p. XLVII, 11 des cal. d'oct. ; cf. la *Notitia de locis sanctorum apostolorum*, *ASS Novembris* II/1, 1894, p. LXXVI ; le codex de Trèves mentionne simplement la Perside comme lieu de sépulture de Matthieu, DE SMEDT, C., *et alii*, 1883, p. 12. Cf. le *Martyre de Matthieu en Perse* (en Parthie pour les versions arabe et éthiopienne), SMITH-LEWIS, A., 1904, III, p. 91-94 ; IV, 110-112 ; BUDGE, E. A. W., 1976, p. 109-114 : accusé de sédition, on lui arrachera la tête et son corps sera exposé en pâture aux oiseaux. COLIN, G., 1987, p. 58 [58]-61 [61]. Dans le *Martyre de Matthieu en Perse*, la référence à l'exposition du corps aux bêtes sauvages nous permet de situer la geste de l'apôtre dans une région marquée par les traditions zoroastriennes.

¹⁰ Cf. son catalogue des douze apôtres, *Commentaire sur saint Matthieu* X, 2-4 (ms. Paris syr. 67, fol. 85^r), qui présente un martyr dans la ville de « Qabira, dans le pays des Parthes », CHABOT, J.-B., 1901-1904, p. 148. Cf. aussi le ms. Londres Add. 14601, WRIGHT, W., réimpr. 1971, p. 789-793 ; VAN ESBROECK, M., 1994, p. 116. Il nous est difficile d'identifier exactement ce toponyme. Peut-être s'agit-il d'un jeu de mot sur ܩܒܝܪܐ, « la sépulture ». Signalons l'existence d'un cénobium de saint Matthieu placé sous obédience jacobite dans la région ninivite, du nom de Bêth-Qudidia, auquel se réfère Barhebraeus, ASSEMANI, J. S., 1721, II, p. 260 ; LE QUIEN, M., 1740, II, p. XLIV.

¹¹ *ASS Octobris* XII, 1883, p. XXIII.

¹² Il s'agit d'une erreur pour la Perse. Cette destination perse est d'ailleurs retenue par les variantes. *PL* 30, col. 437, 455 et 476.

¹³ *Encyclopédie de l'Islam* 4, 1934, p. 713-715, s.v. « Antarados ».

Tyr¹⁴. Mais nous connaissons le lien qui unissait Matthieu à la côte phénicienne, plus spécifiquement à Antioche, ville qui devait recevoir les restes de l'évangéliste. Nous verrons que c'est l'une des destinations qui lui est octroyée par la tradition syriaque tardive, avec la mention d'un décès à Gabala¹⁵). Toutefois, cette zone géographique est habituellement tenue pour domaine de l'apôtre Jude¹⁶.

2. La prééminence hiéropolitaine

La localisation de la sépulture de Matthieu en Haute-Mésopotamie ou en Syrie est surtout représentée dans la tradition linguistique grecque par la famille épiphanienne : Matthieu meurt ou repose à « Hiéropolis des Parthes »¹⁷, et par la liste apostoli-

¹⁴ Les géographes Ptolémée et Arrien parlent d'un lieu portant ce nom ; Arrien décrit en effet un cap du nom de Tarsis (*Indica* VIII, 37, 9) en bordure de la mer Erythrée, en Caramanie sur le trajet de conquête alexandrin en Orient, ERBETTA, M. (reprise de LIPSIUS, R. A., 1887, réimpr. 1976, p. 125-126) évoque une ville du nom de Tarsyana en Caramanie, *op. cit.*, p. 509. ILIFF ROBSON, E., 1961, chap. XXXVII, p. 416-417.

¹⁵ La *Notitia antiochena*, faux élaboré au IX^e siècle et maintes fois remanié, présente Gabala comme troisième synecelle d'Antioche. DEVREESSE, R., 1945, p. 305-312 ; JANIN, R., STIERNON, L., 1968, p. 501-505, s.v. « Gabala ». Il n'est fait aucun référent au transfert vers Jérusalem effectué par Justinien désireux de réunir les restes des quatre évangélistes ; le parti-pris monophysite explique bien évidemment ce silence. Cf. la liste syriaque Add. 17193, de 874, VAN ESBROECK, M., 1994, p. 144 (le catalogue dans lequel s'insère cette liste offre aux Douze des localités syro-phéniciennes). Cf. Salomon de Bašra, BUDGE, E. A. W., 1886, p. 106, et les manuscrits apparentés comme le Or. 2695, VAN ESBROECK, M., 1994, p. 154. Cf. Michel le Syrien rapportant Bar Šalibi, CHABOT, J.-B., 1901-1904, p. 148 ; Barhebraeus, *Chr. eccl.*, ABBELOOS, J.-B., LAMY, T. J., 1872, p. 33-34. Le ms. 689, fol. 35, du Supplément grec de Paris du XIII^e siècle, recueil factice de pièces copiées à diverses époques, attribue la fondation de l'Église d'Antioche à Matthieu, HALKIN, F., 1968, p. 332 ; *id.*, 1970, p. 140.

¹⁶ Le texte du V^e siècle, Londres Add. 14484, fol. 9-11, met en scène Matthieu dans un apostolat à Beyrouth. Texte en version italienne dans ERBETTA, M., 1966, II, p. 536. MIMOUNI, S. C., 1995 (Dormition), p. 78-86. Cf. LIPSIUS, R. A., 1887, réimpr. 1976, II/2, p. 132. Cf. WRIGHT, W., 1865, p. 27-33, 18-24 (trad.).

¹⁷ Cf. le ms. de Paris 1115, fol. 233^v, daté de 1276 ; le ms. de Nîmes 52 (fol. 141-142^v), attribué à l'évêque de Chypre, de la fin du XII^e siècle, sur le modèle grec du Paris. 1115, DOLBEAU, F., 1986, p. 308 ; l'index gréco-syrien, SCHERMANN, T., 1907, p. 172 ; cf. LIPSIUS, R. A., 1887, réimpr. 1976, II/2, p. 130, n. 1. Cf. aussi le Pseudo-Hippolyte qui situe le passage concernant Matthieu avant Thomas et après Barthélemy, SCHERMANN, T., 1907, p. 165.

que du Pseudo-Dorothee qui fonde la tradition sur une connaissance probablement plus précise, cherchant une localisation urbaine spécifique : Hiéropolis de Syrie¹⁸. Les ménologes et synaxaires grecs se rangent à ces éléments narratifs¹⁹.

Les *Actes de Matthieu à Kahenat* en copte constituent une compilation conservant le cadre narratif du *Martyre de Matthieu*²⁰. La ville de Kahenat, cadre des actes de Matthieu, est implicitement associée au trajet en Perse²¹. Le cadre des *Actes de Matthieu à Kahenat* relève du contexte de la tradition hiéropolitaine. L'historien Ibn al-'Adim évoque la ville de Hiéropolis-Mabboug sous le nom de *madīnat al-Kahanah*. C'est d'ailleurs sous la forme *al-kuhḥān* qu'Agapius désigne sa ville.

¹⁸ SCHERMANN, T., 1907, p. 156. Cf. le ms. de la Bibliothèque municipale de Metz 1160, fol. III^v, du XII^e siècle, qui présente une traduction latine de BHG 151-152b, DOLBEAU, F., 1990, p. 70. Si le ms. de Naples II C 34, fol. 137, du XV^e siècle, situe le lieu d'ensevelissement de l'apôtre en Parthie, c'est à Édesse et non à Hiéropolis qu'il termine ses jours, SCHERMANN, T., 1907, p. 131. Le nom d'« Édesse des Parthes » est d'ailleurs anciennement attesté (cf. *Actes de Šarbil* §1, CURETON, W., 1864, p. 41, l. 19). Se réclamant de l'autorité de Dorothee, deux textes géorgiens du Mravalthavi A-144 et A-9S, renouent, au X^e s., avec la tradition hiéropolitaine syrienne, VAN ESBROECK, M., 1994, p. 131-132 ; cf. le catalogue de BHO 88, LELOIR, L., 1992, p. 755. Cf. Nicétas Paphlagone au commencement de son *Oraison XI* : Matthieu prêche à Hiéropolis bien localisée en Syrie, ASS Sept. VI, p. 206-207 ; PG 105, col. 233-234.

¹⁹ Basile Porphyrogénète, PG 117, col. 163-164 ; cf. la forme longue (cod. Berolensis 219 du XV^e siècle) éditée par H. Delehaye et la forme abrégée du synaxaire, DELEHAYE, H., 1902 ; *id.*, 1897, p. 325. SCHERMANN, T., 1907, p. 184. Cf. le ms. de Paris gr. 1575, du XII^e siècle ; le texte mixte, formant une recension des listes des Pseudo-Hippolyte et Dorothee (ms. de Saint-Petersbourg. 254, fol. 147^v de 1111). Ces synthèses récapitulent deux types d'éléments narratifs : la localisation syrienne propre aux traditions dorotheennes, et la mort violente par lapidation des notices plus proches de la famille épiphanienne (type Syméon Métaphraste).

²⁰ Ils font toutefois preuve, dans le détail, d'un caractère original : le titre s'affranchit du modèle grec initial, et le pays « des anthropophages » est remplacé par celui de Kahenat. Il est probable qu'avec le *Martyrium Matthaei*, ce texte ait repris les éléments d'*Acta* aujourd'hui disparus, LIPSIUS, R. A., 1887, réimpr. 1976, II/2, p. 109-111, 128-132. Cf. SMITH-LEWIS, A., 1904, p. 83-94, 100-112 (versions arabes) ; BUDGE, E. A. W., 1899, I, p. 101-118 ; II, 1901, p. 93-114 ; 1976², p. 93-108. Ces *Actes* relèvent de la parenté littéraire des *Actes d'André et Matthieu* mais en contexte copte (répertoriés dans BHO 722-724). BASSET, R., 1907, p. 330-332 : ce synaxaire reprend la narration des *Actes de Matthieu à Kahenat*.

²¹ Le synaxaire arabe jacobite parle du « pays des devins » au 12 de Phaôphi/Babeh (9 oct.) — pays des Chaldéens, des prêtres mages. BASSET, R., 1907, p. 330 [116]-331 [117].

Hiéropolis/Hiérapolis était perçue comme la « ville des prêtres », *Ἱερέων πόλις*²², en particulier chez Agapius de Menbidj dans son *Histoire universelle*²³. L'auteur arabe Ibn al-ʿAdīm appelle Mabboug « cité des prêtres »²⁴, dénomination qui suggère davantage une traduction du syriaque. Mabboug est d'ailleurs appelée *mdittā d-kumrē* « ville des prêtres » par Jacques de Saroug qui, dans son *Discours sur la chute des idoles*, évoque Hiérapolis comme une « ville sacrée » autrement dit « sacerdotale »²⁵. L'auteur des *Actes de Matthieu à Kahenat* a restitué toute la tradition religieuse locale liée à Hiérapolis. Mais il a pu chercher à accentuer le caractère d'une ville sacerdotale en y associant des coutumes de la cité voisine, Harrān, dont les formes cultuelles étaient proches de celles de Mabboug.

Les variantes orthographiques proposées pour Hiérapolis rejoignent parfois des significations symboliques. Ainsi chez le Pseudo-Syméon Logothète Métaphraste : « Eirèné (*Εἰρήνη*) des Parthes » ; ce pourrait être une formule dédicatoire célébrant le repos désormais acquis par l'apôtre²⁶. L'itinéraire parthe des traditions latines doit être compris comme une lecture pour Hiérapolis. « Hiérapolis en Syrie » se comprendrait comme un réajustement interprétatif. La trace d'une vénération de l'évangéliste à Hiérapolis de Syrie est attestée tardivement : la capitale de la province euphratésienne possédait à partir du V^e siècle un sanctuaire hors-les-murs dédié à l'apôtre Matthieu²⁷. Égérie, vers 384, n'y signala aucun édifice religieux, la ville étant encore en majorité païenne (XVIII, 1)²⁸. Cent ans plus tard, Pro-

cope de Gaza déclare la ville acquise au christianisme (*Panégryrique d'Anastase XVIII*, PG 87, 3, 2817). Hiérapolis (« des Parthes ») constitue une clef au cœur de la tradition matthéenne « parthe » : le lieu apostolique de Matthieu se concentre sur des contrées désignées habituellement comme pays des chaldéens, des mages et des prêtres zoroastriens.

C. AU PAYS DES ANTHROPOPHAGES

Avec les *Actes d'André et de Matthieu dans la cité des anthropophages* s'ouvre une autre tradition, qui compose largement avec l'imaginaire²⁹. Malgré ses fantaisies, ces *Actes* se rattachent néanmoins au cycle du *Martyre* et de la *Passion de Matthieu* auxquels ils empruntent leurs grandes lignes directrices. Ces *Actes* appartiennent à un cycle dont relèvent aussi les *Actes d'André et Pierre*, véritable suite du récit³⁰. La langue souche des *Actes d'André et de Matthieu chez les anthropophages* serait le grec ; les versions latines³¹ en dépendent donc. Le manuscrit du codex Casanatensis 1104, du XII^e permet de souligner sa parenté avec les anciens *Actes d'André*³². La tradition latine considère ce texte comme chapitre intégrant des *Actes d'André*, où cet apôtre reste le protagoniste principal.

L'apostolat des deux disciples s'établit principalement à Myrmidonia/ Myrmidona/ Mermidona/ Mermedonia, toponyme que l'on trouve aussi sous la forme *Μύρμη* et *Μυρμήνη* dans la légende du Pont³³.

²² GOOSSENS, G., 1943, p. 12.

²³ VASILIEV, A., 1911, 664 [108] ; *id.*, 1915, p. 66 [204]. Cf. également chez Michel le Syrien, Livre IV, chap. 20, CHABOT, J.-B., 1901-1904, p. 93 ; IV (texte), p. 57.

²⁴ ROSENTHAL, F., 1962, p. 223 n. 2. BARBIER DE MÉNARD, C., 1884, III, p. 439 ; p. 573-690. CHEIKHO, L., 1912, p. 71. Le *Livre du guide* de Yahya ibn Jarir (ms. Borgiano ar. 227 ; BM Or. 2320 ; Vat. Syr. 205) évoque tous les membres de la hiérarchie ecclésiastique sous le nom de *kāhin* (pluriel *kahanat*).

²⁵ MARTIN, J.-P., 1876, texte p. 110-111, l. 59-60, 132 (trad.).

²⁶ T. Schermann signale les variations d'écriture du terme « Iérei », déformation de Hiérapolis : Coisl. 296, fol. 32 : *Ἱερέη* ; Coisl. 120, fol. 223^v, du X^e siècle : *Ἱερέει* ; ms. Paris. 1555 A, fol. 186^v, du XIV^e siècle et Napol. II C 34, fol. 72, du XV^e siècle : *Ἱερέι*. Il suggère que les toponymes Eirèné (*Εἰρήνη*), Iérei (*Ἱερείει*), Èrè, soient des dérivés de la forme *τὸ ὄρος*, la « montagne ».

²⁷ MARTIN, J.-P., 1876, p. 348.

²⁸ GOOSSENS, G., 1943, p. 175.

²⁹ Sur les diverses versions, cf. GEERARD, M., 1992, §236, p. 141-143. BHG 109-110d ; BHL 429b-429d ; copte BHO 735 ; syriaque BHO 733 ; éthiopienne BHO 734, 737 ; arabe BHO 736 ; arménienne BHO 740-741. Dans la version arménienne des *Actes d'André*, le traducteur a remplacé la première partie, manquante, par les *Actes d'André et Matthias chez les anthropophages*, cf. PRIEUR, J.-M., 1989.

³⁰ PRIEUR, J.-M., 1989, p. 34-35.

³¹ Un des principaux manuscrits reproduisant le grec est le Vat. 1274, du XI^e siècle. Cf. autres textes grecs : cod. Paris. gr. 1556, du VIII^e siècle ; gr. 881, du XI^e siècle ; cod. Paris. 1539, du XI^e siècle ; équivalent syriaque, WRIGHT, W., 1871, p. 93-115 : cod. Add. 14652. BLATT, F., 1930, p. 6-7, a étudié et édité les deux recensions latines Casanatensis 1104, fol. 26^r-43^r et Vat. lat. 1274, fol. 119^v-160^r.

³² À la fin du VI^e siècle, Grégoire de Tours aurait lu les *Acta Andreae* en latin pour les résumer, incluant dans sa rédaction (chap. I) les *Actes* des deux apôtres chez les anthropophages, BORDIER, H. L., 1864, p. 36-37. BONNET, M., 1885, p. 821-846. PL 71, col. 1099-1100.

³³ Cf. BONNET, M., LIPSIIUS, R. A., 1898, réimpr. 1959, II/1, p. 219 ; ERBETTA, M., 1966, p. 511. BLATT, F., 1930,

La *paradosis* eusébienne fondée sur le témoignage d'Origène (*HE* III, 1, 1) circonscrit l'apostolat d'André au domaine scythe³⁴ ; cette aire n'apparaît pas explicitement dans nos *Actes* puisque le tirage au sort désigne le pays des Mirmidons à Matthieu, et l'Achaïe à André. L'historien Hérodote décrit le peuple scythe du Nord de la mer Noire comme consommateur réputé de chair humaine ; dans son quatrième livre, il consacre quelques lignes aux voisins des Scythes, les *Ἀνδροφάγοι*, les androphages (*Histoires* IV, 17-18 ; 64 ; 71, 3)³⁵. Le développement de ces récits devait accréditer cette réputation de cruauté qui circulait parmi les chrétiens : le cannibalisme des Scythes constitue véritablement un *topos* (cf. Tertullien, *Contre Marcion* I, 1, *PL* 2, 271). Dans sa description des lieux saints, Théodosius attribue à la ville de Sinope le pseudonyme de Myrmidona, faisant explicitement allusion au contexte d'André et de Matthieu chez les anthropophages³⁶.

p. 6-7. LIPSIUS, R. A., 1884, réimpr. , 1959, II/1, p. 220, 227.

³⁴ McDONALD, D. R., 1986, p. 9-26 ; *id.*, 1990, 58-59 ; texte, p. 70-71. Cette région a été retenue sans discussion par Haymon, *PL* 118, col. 831.

³⁵ LEGRAND, Ph.-E., 1970, p. 58-59. Sur l'extension géographique du domaine des Scythes, signalés autrefois en Anatolie et en Iran autour du V^e siècle avant notre ère d'après Hérodote, cf. WHITEHOUSE, D., WHITEHOUSE, R., 1975, p. 100-101. La description des rites funéraires scythes par Hérodote se fonde surtout sur les coutumes d'une peuplade du Nord-Ouest caucasien très réputée pour leurs « cruelles extravagances », SULIMIRSKI, T., 1983, réimpr. 1996², p. 170. Par ailleurs, une localité scythe porte le nom de *Μυρμηκίων* / *Μυρμηκίονα* (dans la Chersonèse taurique). Strabon mentionne cette ville, *Géographie* VII, 4, 5 ; XI, 494.

³⁶ FRANCESCHINI, A., 1975, p. 144. Cf. BHO 740, 741. DVORNÍK, F., 1926, p. 200-207. Sinope était le centre commercial le plus important sur la côte de la mer Noire. Épiphane s'y serait lui-même rendu ; il identifie le lieu à la Scythie, *PG* 120, col. 220.

SIMON ET JUDE, THADDÉE, ADDAÏ

Les apôtres Simon et Jude sont les seuls parmi les Douze à être associés de façon systématique et quasi stéréotypée dans les *Actes* de leur apostolat et de leur martyre. En revanche, ce n'est pas le cas dans les catalogues apostoliques, dont le but est de consacrer une note exclusive à chacun. Cette association par paire est déjà présente dans les évangiles de Marc et de Matthieu : Jacques est associé à Joset/Joseph, Jude à Simon/Syméon (Mc VI, 3 ; cf. Mt XIII, 55). Il est possible que certains éléments traditionnels propres au binôme des évêques de Jérusalem, Simon et Jude, aient été repris au profit du binôme des apôtres. Au nom de Simon, de la parenté charnelle du Christ, mais également de sa descendance spirituelle, est associé celui de Jude ; tous deux sont des disciples de Jésus, et par là-même de sa parenté spirituelle¹.

Les listes des Douze des évangiles associent les noms de Thaddée et de Simon le zélé (Mt X, 3-4 ; Mc III, 19). Rappelons par ailleurs que la confusion entre Simon et Jude (parfois désignés comme un seul apôtre), ou leur simple association, auraient pu être encouragées par un passage évangélique qui présente Judas/Jude l'un des Douze comme « fils de Simon » (Jn XIII, 2).

Le nom de Thaddée en tant qu'apôtre n'apparaît que dans Mt X, 3 et dans Mc III, 18 à la place de Jude. Ailleurs, c'est Jude fils de Jacques qui est cité (Lc VI, 16 ; Ac I, 13). Ce personnage n'a pas de destination clairement définie, et se prête dans ce cas à toutes les assimilations. Il en résulte qu'il peut être confondu avec d'autres figures, d'abord avec Addaï, son homonyme syriaque, ensuite avec Jude le compagnon de l'apôtre Simon. Sa fonction apostolique elle-même n'est pas précise : tantôt disciple, tantôt apôtre, tantôt compté parmi les Soixante-dix, tantôt assimilé au groupe des Douze, sans que sa place soit

toujours permanente (il remplace parfois Jude de Jacques, qui peut aussi suppléer à son absence).

La traduction de Rufin, au tout début du Ve siècle, a amplifié les données d'Eusèbe sur le cycle d'Abgar. Cette tradition occidentale a contribué à populariser l'appellation "Thaddée" au détriment de l'"Addaï" originel des sources syriaques, inconnu des auteurs grecs dans son statut apostolique. Certains récits du trajet de Thaddée, comme celui de Jérôme, s'appuient également sur la lecture des *Actes* grecs de Thaddée² où l'apôtre est compté parmi les Douze et évangélise l'Arménie.

La version proprement arménienne de l'histoire de Thaddée remonte quant à elle au syriaque, et connut un grand développement. Elle se rattache essentiellement à l'ensemble de la légende d'Artaz, mêlant étroitement les victoires de l'épopée nationale arménienne à l'apostolat de celui des Douze appelé Thaddée/Lebbée/Addée (cf. BHG 1702). Mais le dernier développement de la légende, qui place la venue de Thaddée à Artaz, est précédé d'un martyre localisé plus au Sud, en Ingilène. M. van Esbroeck a montré les déplacements et les réadaptations successives subis par cette tradition³ qui, primitivement, précédait la légende d'Édesse ; l'apôtre parcourt la côte syrienne, les régions d'Amid, Béryte et Arwad — régions correspondant au trajet des anciens *Actes de Thaddée* en grec. L'introduction de la *Doctrina d'Addaï* du syriaque en arménien, traduite sous le nom de Leroubna (déformation de Laboubna, auteur déclaré de la *Doctrina*, cf. §103) a engendré des déformations multiples, comme la confusion entre Addaï et son disciple Aggaï⁴. Pour M. van Esbroeck,

² Jérôme, *Commentaire sur Saint Matthieu* IV, 1, 10, 4, HURST, D., ADRIAEN, M., 1969, p. 64.

³ VAN ESBOECK, M., 1972, p. 266-269, 278. Cf. également *id.*, 1993, p. 98.

⁴ Thaddée subit les mêmes transformations. Un ménologe oriental étudié par F. Nau, conservé dans un manuscrit de l'Institut catholique de Paris, célèbre Thaddée « disciple et apôtre » le 29 de Abib (23 juillet). Le synaxaire de l'Église de

¹ Sens de Mt XII, 46-50 ; Mc III, 31-35 ; Lc VIII, 19-21 : « Ma mère et mes frères, ce sont ceux qui écoutent la parole de Dieu et la mettent en pratique ».

il exista pourtant un état de la tradition arménienne antérieur à cette influence de la *Doctrina*, fondé sur les *Actes de Thaddée* et le *Martyre* grecs ; cette tradition devait justifier l'indépendance du siège ecclésial de la Sophène d'abord, intégré par la suite à celui de toute l'Église arménienne devenue autocéphale⁵.

Lorsque Jude est associé au cycle édessénien, comme dans la tradition eusébiennne, il s'agit d'une tradition plus tardive ; le personnage est alors identifiable à Thaddée/Addaï.

Les superpositions de traditions dans certaines notices (notamment les synaxaires) témoignent d'interférences complexes. Dans cet écheveau, trois itinéraires majeurs peuvent être distingués : la tradition bosporienne pour Simon et phénicienne pour Jude (strate la plus ancienne) ; la jonction des deux apôtres en Perse ; le prolongement occidental des trajets. Dans un second temps, une attention particulière sera portée à la figure d'Addaï/Thaddée : cycle abgarien et circuit mésopotamien, légende d'Angl, expansion plus orientale et arménienne.

Préliminaire aux trajets de Simon : une crucifixion à Jérusalem

Pour nombre d'auteurs, le référent à Jérusalem et la confusion avec l'évêque Simon, de la parenté du Christ, reste une constante à propos de l'apôtre homonyme. Eusèbe, se fondant sur les récits d'Hégésippe⁶, rapporte que l'évêque de Jérusalem fut dénoncé par les hérétiques sous le consulaire Atticus ; torturé durant plusieurs jours, il fut condamné à être crucifié (*HE* III, 32, 6). Cette description servira de base à nombre de passages concernant l'autre Simon, le Cananéen, apôtre du Christ. Toutes les notices du Pseudo-Épiphane — et par conséquent tous les textes qui se prévalent de sa paternité⁷ — évoquent une crucifixion de l'apôtre

Simon, identification plus ou moins claire avec le successeur du "frère du Seigneur" à la tête de la communauté de Jérusalem. Cette confusion avec le contexte hiérosolymitain est par ailleurs l'une des composantes du *Breviarium apostolorum* qui ajoute d'autres toponymes pour le trajet de l'apôtre.

A. LES TRADITIONS LIÉES AU BOSPHORE ET AU PONT

La confusion des deux Simon — l'un apôtre, l'autre évêque de Jérusalem — se constate particulièrement dans la tradition littéraire latine, laquelle dépend principalement du *Breviarium*. Ces textes associent l'Égypte (très brièvement mentionnée) et Jérusalem en un seul trajet, qui aboutit dans les régions de la mer Noire⁸.

La tradition grecque a, quant à elle, privilégié le point d'aboutissement de l'apostolat de Simon, désigné comme le Bosphore des Ibères, et, parfois, dans des textes arméniens dépendant de sources grecques, le Bosphore « supérieur »⁹. M. van

TURNER, C. H., 1913, p. 65. Cf. le ms. de la Bibliothèque municipale de Nîmes 52 de la fin du XIII^e siècle rédigé par Moïse de Bergame, traduction latine d'Épiphane ; le nom de Jude-Thaddée, associé au martyr de Jérusalem, se calcque sur les notices consacrées à Simon surnommé Jude, DOLBEAU, F., 1986, p. 309, n. 12. Cf. la notice du Pseudo-Hippolyte (BHG 153), SCHERMANN, T., 1907, p. 166. Deux manuscrits grecs (Vindob. hist. gr. 73 fol. 160^v, et Vindob. hist. gr. 64 fol. 105, des XI^e-XII^e et XVI^e siècles) dérivent de la liste du Pseudo-Épiphane. Cf. SCHERMANN, T., 1907, p. 189. DELEHAYE, H., 1897, p. 325. Le *Laterculus anonymus* suit la même ligne (manuscrit Paris. lat. 9562, fol. 142^v, BHL 653), avec le *De Viris illustribus* hiéronymien, cf. FABRICIUS, J. A., 1718, p. 225. Plusieurs synaxaires arméniens présentent également cette superposition, BAYAN, G., 1930, 21/3, p. 359 [1403]-361 [1405], 308 [1352].

⁸ Le *Breviarium Apostolorum*, abrégé de l'hiéronymien conservé dans le manuscrit de Trèves 1245 (fol. 36^v-38 du IX^e siècle), est sans doute à l'origine des rédactions occidentales ultérieures (BHL 652), DE SMEDT, C., VAN HOOFF, G., DE BACKER, J., 1883, p. 10. Les *ASS Octobris* XIII, Paris, 1883 II, donnent une version similaire à partir du codex Bernensi 289. Le manuscrit de la Bibliothèque Nationale Paris lat. 4886, fol. 66^v-67^v, du XI^e siècle, modèle dont se servit Isidore de Séville pour la rédaction de son *De ortu et obitu patrum* (cf. aussi le texte apparenté au ms. 853 de Vatopédi, proche de celui du Vatican gr. 1506), DOLBEAU, F., 1986, p. 128. Cf. la liste abrégée de PL 83, col. 154. Un itinéraire plus court est également évoqué par des auteurs latins tardifs qui se sont sans doute appuyés sur les recensions d'Isidore de Séville : le *Commentaire sur le prophète Nahum* attribué à Julien de Tolède (§76 PL 96, col. 745-746), et l'évêque de Lisieux Fréculph au VIII^e siècle (PL 106, col. 1147).

⁹ Répertoire épiphaniien d'un "anonyme gréco-syriaque" conservé dans deux manuscrits du Vatican gr. 2001, fol. 302^v (XII^e siècle) et cod. Vat. gr. 1506, fol. 78^v du XIII^e siècle

Constantinople place une fête similaire aux 19 et 30 juin et au 21 août. DELEHAYE, H., 1902. NAU, F., 1912, p. 57-87.

⁵ VAN ESBROECK, M., 1972, p. 267.

⁶ Eusèbe se réfère aux fragments des *Hypomnemata* d'Hégésippe, composés à partir de traités antérieurs remodelés et réagencés tel celui de Justin ; ses réflexions dépendent de traditions judéo-chrétiennes issues d'un milieu hellénisé. Sur la question des sources d'Hégésippe et son œuvre, cf. LE BOULLUEC, A., 1985, p. 92-97.

⁷ Le manuscrit de Vérone LI (49), fol. 157^v, fut restitué d'après le ms. Vat. gr. 1506, fol. 78^r, daté de 1024 ; ce texte sert certainement de base aux recensions du Pseudo-Épiphane puis du Pseudo-Hippolyte : « Simon le Cananéen, fils de Cleopa, qui est Jude, devint évêque de Jérusalem après Jacques le Juste ; il vécut CXX ans, et fut crucifié sous Trajan »,

Esbroeck explique cette dernière dénomination par un glissement opéré autour du terme « Ibérie » : le *Iveriaj* arménien est devenu *i verinn*, c'est-à-dire « supérieur », expliquant ainsi la lecture fautive : « sur la hauteur » pour localiser le martyr de Simon¹⁰. En parallèle à la zone géographique de la mer Noire dévolue à Simon, la tradition littéraire latine octroie à Jude, un itinéraire missionnaire en Mésopotamie s'achevant dans le Pont, avec décès à Béryte (parfois « Nérîte, ville d'Arménie »)¹¹ ; certains ajoutent un passage à Édesse. La localisation de « Nérîte » en Arménie des listes latines semblerait jouer en faveur d'une confusion Jude-Thaddée-Addaï et ce au profit de la légende arménienne de Thaddée ; le toponyme s'explique par une transformation de « Béryte ». Un autre ensemble, représenté par des textes grecs (une branche de la tradition épiphanienne¹² et les *Actes grecs de Thaddée*¹³), concède à

(BHG 154) ; le *DOOPA*, antérieur au *Breviarium apostolorum* (V^e siècle), dont les éléments traditionnels sont proches de la famille épiphanienne, DOLBEAU, F., 1986, p. 136 ; le Pseudo-Syméon Logothète, notice à laquelle s'apparente le ms. Garrett 65, SCHERMANN, T., 1907, p. 172, 178. BHG 154b ; les listes arméniennes apparentées à celle du Pseudo-Épiphane, comme le ms. du Matenadaran 871, de l'année 1680, VAN ESBROECK, M., « Neuf listes d'apôtres orientales », *Augustinianum* 34, 1994, p. 113-114, ou BHO 89, LELOIR, L., 1992, p. 767 ; les synaxaires arméniens, cf. BAYAN, G., 1930, 21/5, p. 640 [1684]. L'*Histoire d'Arménie* attribuée à Moïse de Khorène, s'intègre dans la ligne du texte gréco-syriaque. Moïse a vraisemblablement puisé à des sources communes à celles que restituent les différents synaxaires arméniens. LE VAILLANT DE FLORIVAL, P. E., 1841, p. 232-233.

¹⁰ VAN ESBROECK, M., 1994, p. 113-114.

¹¹ Le *Laterculus* (BHL 653) s'inscrivant dans la tradition du Vatopédinus 853 et du *Breviarium* (BHL 652), SCHERMANN, T., 1907, p. 213 l. 18 ; la tradition isidorienne — liste modèle : ms. Paris. lat. 4886 fol. 67^v, du XI^e siècle — et *De Ortu et Obitu Patrum* 1 (BHL 6545 ; *PL* 83, col. 1291-1292), DOLBEAU, F., 1986, p. 128.

¹² Le ms. de Vérone LI (49), fol. 156^v du V^e-VI^e siècles, confirmé par le ms. grec Vat. 1506 (BHL 652f ; BHG 153c), TURNER, C. H., 1913, p. 63 n. ; le ms. Paris. gr. 1115, SCHERMANN, T., 1907, p. 112 ; le manuscrit 52 de Nîmes, aux fol. 141-142^v, version dépendant du récit thaddéen du Pseudo-Épiphane, DOLBEAU, F., 1986, p. 309 ; le texte mixte attribué à Épiphane (ms. principal Vindob. hist. gr. 73, fol. 160^v et gr. 64, fol. 105), SCHERMANN, 19107, p. 201-202 ; celui du Pseudo-Hippolyte, SCHERMANN, T., 1907, p. 166 ; le ménologe basilien attribué à Jude au 2 mai et au 19 juin le qualificatif de Zélote traditionnellement dévolu à Simon, fait que nous avons pu remarquer dans la famille épiphanienne (Moïse de Bergame et texte mixte), LIPSIUS, R. A., 1887, réimpr. 1976, II/2, p. 469-470, 503-504.

¹³ BHG II 1702-1703. Ces *Actes grecs* apparaissent comme le produit d'un milieu byzantin, et se seraient développés dans le contexte de la querelle du culte des saintes images : ce trait

Jude comme lieu de décès le même domaine édes-séno-mésopotamien et la zone de Béryte. On trouve dans ces textes deux composantes distinctes : celle d'une mort de Jude à Béryte, qui précéda les développements ultérieurs de la légende arménienne de Thaddée, avant même une association au cycle édes-sénien et abgarien. Un dernier groupe de textes grecs proches de la famille épiphanienne associe la mission de Jude au territoire de Rébek, chez les Blemmyes¹⁴.

B. L'ITINÉRAIRE PERSE

Une tradition, essentiellement latine, fait de Simon et Jude les principaux évangélisateurs de la Babylonie et du royaume perse. Elle est essentiellement représentée par la *Passio Simonis et Judæ* du Pseudo-Abdias, au Livre VI (BHL II, 7749-7751)¹⁵ : les deux apôtres parcourent les douze provinces de la Perse et subissent le martyr à Suanir. Une série de textes lui est apparentée, mais n'en reprend que l'élément perse. La *Notitia de locis sanctorum apostolorum* parle, quant à elle, de deux Simon, tués ensemble dans cette cité perse¹⁶. Fortunat, au VI^e siècle, présente Simon et Jude comme les lumières jumelles de la Perse (Livre VIII, 4, BHL II, 654ke *PG* 88, 270).

D'autres notices y ajoutent en revanche deux traditions héritées de la famille du *Breviarium* : un itinéraire préalable de Simon et de Jude, l'un en Égypte, l'autre en Mésopotamie et parfois dans le

constitue ainsi un *terminus post quem* pour la datation de ces *Acta*, autour du milieu du VI^e siècle. BONNET, M., LIPSIUS, R. A., 1898, réimpr. 1959, I, p. 273-283 ; trad. en italien, ERBETTA, M., 1966, II, p. 575-578 (ms. Paris gr. 548, du XI^e siècle, témoin le plus ancien et ms. de Vienne hist. gr. 45 du IX^e-X^e siècle). Les *Actes de Thaddée* sont suivis de l'échange épistolaire entre Abgar et Jésus, appuyé sur le témoignage eusébien (*HE* I, 13, 6-9) et sur la *Doctrina d'Addaï*, LIPSIUS, R. A., 1880, p. 3-4 et note. TISCHENDORF, C., 1851, *Prolegomena* p. LXXI-III ; p. 261-265.

¹⁴ Anonyme gréco-syriaque, SCHERMANN, T., 1907, p. 172 ; DOLBEAU, F., 1994, p. 107. La chronique du Pseudo-Syméon Logothète (BHG 154b), SCHERMANN, T., 1907, p. 178. Les catalogues et synaxaires arméniens d'inspiration épiphanienne, ont repris cet élément, parfois paradoxalement intégré au contexte local arménien (Matenadaran 871 ; BHO 89), LELOIR, L., 1992, p. 767.

¹⁵ Le témoin principal est le codex W 164 de Cologne, col. 7-23, fol. 174^v-180, COENS, M., 1943, p. 154 ; cf. aussi fol. 71-76 codex W 320. Elle forme une suite logique à la *Passio Matthæi* (Livre VII) : deux mages expulsés d'Éthiopie par Matthieu se réfugient en Perse où ils rencontreront Simon et Jude, cf. MIGNE, J.-P., 1858, II, p. 939. Cf. ERBETTA, M., 1966, II, p. 563.

¹⁶ SCHERMANN, T., 1907, p. 213.

Pont. Les martyrologes romain et hiéronymien célèbrent leur décès conjoint en Perse (*ASS Octobris* XIII, Paris, 1883, XVII ; XVIII ; XXV) ; d'autres présentent pour chacun des itinéraires spécifiques avant de signaler une mission commune en Perse (Bède le Vénérable, *PL* 94, 1083-1084 ; *PL* 92, 997 ; Ado, *ASS Octobris* XII, Bruxelles, 1884, 439 ; 424-425 ; *PL* 123, 185-186 ; Usuard, *PL* 123, 629-630). Reprenant le Pseudo-Abdias, certains auteurs latins comme Honorius d'Autun (*PL* 172, 1013-1014), Orderic Vital, qui rédigea une *Histoire ecclésiastique* au XI^e-XII^e siècle (*PL* 188, 172-177) ou encore Jacques de Voragine¹⁷, livrent eux aussi des trajets respectifs avant une entrée commune en Perse. La plupart des rédacteurs mêlent une fois de plus en un seul personnage Jude fils de Jacques, Thaddée et Lebbée. Si Jude est l'associé de Simon en Perse, c'est en revanche le nom de Thaddée qui lui est préféré au début du texte du Pseudo-Abdias, distinction qu'ont voulu souvent conserver les compilateurs.

Dans sa commémoration des Actes apostoliques des douze apôtres, Abu 'l-Barakat distingue Jude fils de Jacques dont l'itinéraire recoupe celui de Thaddée d'un autre Jude qui prêcha en Perse et dans le Tabaristan¹⁸, c'est-à-dire le Bēth-Raziqāyē des sources syriaques¹⁹. Mais l'auteur effectue une confusion avec les « frères du Seigneur » Jude et Justus (*HE* IV, 5, 3), et le personnage de Joseph Barsabbas dit Justus (*Ac* I, 23).

Certains textes arméniens associent également Simon à la Perse, tel Moïse de Khorène²⁰, ou le synaxaire de Ter Israël, au 10 de Méhéki (16 février) : Jude parcourt lui aussi le pays des Perses, avec un prolongement chez les Mèdes et les Elyméens²¹. L'énumération « des Mèdes, des Perses, des Élyméens » pourrait être une allusion directe à l'épisode pentecostal du *Livre des Actes des apôtres* (II, 9). L'Élymais pourrait, dans ce contexte précis,

¹⁷ ROZE, J.-B. M., 1967, p. 299-301.

¹⁸ BAUMSTARK, A., 1901, p. 254-257. Dans ce catalogue des soixante-dix disciples, un Simon est associé dans sa mission à Jude frère de Jacques. Simon n'est pas ici l'un des Douze ; l'auteur a sans doute extrapolé la tradition bien connue associant Simon à Jude, tous deux apôtres dans la contrée mésopotamienne.

¹⁹ LE QUIEN, M. 1740, II, p. 1291-1292, s.v. « Raiae et Tabrestaniae ». VAN LANTSCHOOT, A., 1935, col. 1238-1239, s.v. « Bēth-Raziqayē ». FIEY, J. M., 1993, p. 124, 136.

²⁰ LE VAILLANT DE FLORIVAL, P. E., 1841, p. 232-233.

²¹ BAYAN, G., 1930, 21/1, p. 54 [1098]-55 [1099]. Cf. le tardif codex syr. Harris 85 (Harvard syr. 93) : le jour de la Pentecôte, Siméon le Cananéen parla en mède, RENDEL HARRIS, J., 1900 (Gospel), p. 28-29.

renvoyer à un espace géographique situé sur les rivages Sud de la mer Caspienne, au Nord direct de la Médie²² : ces *Ἐλυμαῖοι* seraient en fait les *Δελυμαῖοι* de la terre de Dalmanie, déjà représentés dans une notice relative à Jude (manuscrit syriaque Londres Add. 14601 qui y place le lieu de sa mort)²³. La liste répertoriée BHO 87 propose néanmoins pour Simon, présenté comme le « frère de Jacques le mineur, de Thaddée, de Barnabé, et fils d'Alphée », un lieu de décès précis : la cité de Baldat/Baghdad²⁴. Thaddée et Jude de Jacques sont présentés comme un seul et unique personnage du groupe des Douze, martyrisé en Perse.

La légende perse situe généralement le décès de Simon à Suanir. Pour les auteurs anciens, les *Σοῦνες* appartiennent à un groupe de petites peuplades caucasiennes de la région située au-dessus de Dioscurias, les Svanètes actuels de Géorgie²⁵. La localisation de la tribu des Suani/Svaneti dans la région de la mer Noire entretient maintes concordances avec le peuple ibérique. Au témoignage de Procope, l'empereur Justinien s'appuya sur les tribus lazes pour propager la foi chrétienne, qui de là se répandit dans les cantons de la Scymnie et de la Suanie (*Guerre des Perses* II, 15, 28-29)²⁶. Sous le

²² Ptolémée, *Géographie* VI, 2, 6 et Polybe, *Histoire* V, 44, 9. Cf. WENKE, R. J., 1981, p. 306.

²³ La liste de Bar Šalibi place en vingt et unième position l'un des Soixante-dix, Rufus, dans la contrée des Dailoumites (référence probablement erronée aux Élamites) où il trouve la mort, CHABOT, J.-B., 1901-1904, p. 150. Cf. déjà le ms. syr. Londres Add. 17193 : les Dailamites, VAN ESBROECK, M., 1994, p. 145. Traditionnellement présenté comme évêque de Thèbes (dans le ms. 52 de Nîmes par exemple, ou encore dans les mss. géorgiens A- 144 et A- 9S), nous trouvons ponctuellement la mention de son martyre dans une ville du nom de « Zeugma » (le ms. Or. 2695, *ibid.*, 157 ; *Livre de l'abeille*, BUDGE, E. A. W., 1886, p. 111).

²⁴ LOLOIR, L., 1992, XII, p. 741. HONIGMANN, E., 1935, p. 235.

²⁵ Plinie parle des *Suani*, *HN* VI, 14, 30 ; XXXIII, 52 ; ils sont aussi mentionnés par les géographes tel Ptolémée (*Σουανοί*, *Σουπανοί*, *Géographie* V, 8, 13 ; *Σουοβηνοί*, VI, 14, 10) ; et par l'auteur anonyme de la *Table de Peutinger* qui les appelle *Suanis Sarmatae* ; cf. Strabon, *Géographie* XI, 2, LASSERRE, F., 1975, p. 52-53, 57-58. Faut-il y voir un rapport avec les *Σασόνες* dont parle Bardesane dans son *Livre des Lois des pays*? NAU, F., 1899, réimpr. 1931, p. 51. N. Marr et M. Brière localisent les Souans au Nord-Est de l'ancienne Colchide, entre les Aphc'hazes, les Megrels et les Lazes (T'chans), MARR, N., BRIÈRE, M., 1931, carte, p. 8-9 ; les Souans résideraient à l'intérieur des terres, à la source de l'Ingour, VI. ASSFALG, J., KRÜGER, P., 1991, carte de la Géorgie (II, Svanet'i).

²⁶ Concernant cette expansion cf. DVORNÍK, F., 1926, p. 66.

terme générique d'« Ibères », Strabon englobe les Suani (*Géographie* XI, 2, 19). Nous pouvons ainsi conclure à une conjonction du trajet bosporien et de l'étape finale de l'itinéraire "perse" pour lequel il est évident que deux éléments hagiographiques distincts ont été réunis. Des rapprochements entre les *Actes de Pierre et André* (BHG II, 1489) et la *Passio Simonis et Judæ* ont fait penser à une possible parenté entre les deux récits, le premier apocryphe exerçant une paternité sur le texte du Pseudo-Abdias²⁷. Le cadre du récit se place d'ailleurs dans des contrées similaires, attribuées aux Ibères. À la région bosporienne des *Actes de Pierre et d'André* se superpose en prolongement la légende perse²⁸.

C. LA TRADITION LINGUISTIQUE GRECQUE

Le passage de Simon en Égypte se fonde sur la notice du *Breviarium Apostolorum*. Nous avons vu qu'il inspira certains développements des notices latines. Il connaît aussi une extension occidentale conférant à l'apôtre les terres Nord-africaines auxquelles est jointe la Bretagne. L'apôtre Simon est dédoublé en deux personnages dont l'un est assimilé à Jude. Jude de Jacques est toujours associé à la Mésopotamie et à l'aire édessénienne, superposé à Thaddée/Addai ; son itinéraire entre donc dans le cadre des traditions relatives à Thaddée.

La famille textuelle égypto-palestinienne et ses dérivés ont pour éléments communs, une destination maurétanienne, une crucifixion de l'apôtre Simon, qui résulte de la confusion avec le martyr du deuxième évêque de Jérusalem crucifié sous l'empereur Trajan (*HE* d'Eusèbe III, 32, 1-7). Les textes grecs (Pseudo-Épiphane, Pseudo-Dorothee, leurs dérivés et les martyrologes qui s'en inspirent²⁹) opèrent une distinction entre :

— Simon, surnommé Jude, qui effectue un parcours palestino-égyptien : Éleuthéropolis-Gaza-[Égypte]-mort par crucifixion à Ostrakinus d'Égypte ('Ostrakinè était l'une des stations sur la route joignant la Palestine à Alexandrie)³⁰. La route des rivages méditerranéens depuis Gaza jusqu'en Égypte fut longtemps le lieu des convois nabatéens. Le développement des ports de la mer Rouge opéra un changement dans le transit des produits, qui suivit peu à peu le cours de la vallée du Nil vers Alexandrie (cf. Strabon, *Géographie* XVI, 4, 23-24). C'est pourtant cette route moins fréquentée qu'a choisie la tradition grecque pour décrire l'expansion missionnaire. À Éleuthéropolis, des inscriptions de sépultures témoignent d'une présence chrétienne relativement ancienne (Ve-VI^e siècles) ; Sozomène (*HE* V, 9 ; 204 ; VII, 15) et Théodoret de Cyr (*HE* III, 17) placent, en 406, l'érection d'une église par Eudoxia sur l'ancien emplacement du *marneum*, temple principal de cette énergique cité païenne³¹. Éleuthéropolis fut aussi la patrie d'Épiphane, qui, après avoir visité l'Égypte, devint, à son retour en Palestine, higoumène d'un monastère qu'il avait fondé en Judée près de cette ville. Rien d'étonnant donc à l'idée d'associer sa terre monastique à la venue d'un évangéliste et à l'inclure dans un itinéraire défini³². De nombreuses confusions expliquent l'attribution d'Éleuthéropolis à Jude. Ce nom renvoie, dans la tradition apocryphe, à l'un des fils cadets de Joseph, frère de Juste ; chez le Pseudo-Dorothee, l'un des soixante-douze disciples porte le nom de Justus, précisément présenté comme évêque d'Éleuthéropolis. Les superpositions ont contribué à ce glissement de Juste, l'un des Soixante-Douze, à Jude l'un des Douze.

mêlée des traditions livrées par Hippolyte et par le Pseudo-Dorothee, SCHERMANN, T., 1907, p. 199. À partir du matériau littéraire et traditionnel du Pseudo-Épiphane, cf. la *Chronique pascalle* (PG 92, col. 1073-1074). Les martyrologes grecs distinguent Simon ὁ ζηλωτής de Simon fils de Cléopas, DELEHAYE, H., 1897, p. 325. SCHERMANN, T., 1907, p. 184-190. BHG 154k p. Cf. le ménologe basilien au 29 avril (PG 117, col. 429-430, §§76-77). ASS Oct. XII, Bruxelles, 1884, p. 427. Cf. Le chapitre onze du second Livre de l'*Histoire Ecclésiastique* de Nicéphore Calliste, PG 145, col. 863-866 ; l'oraison XII de Nicétas Paphlagone, PG 105, col. 235-254.

³⁰ Cf. Ptolémée, *Géographie* IV, 5, 5 ; Itinéraire Antonin 191, 152 ; carte de Madaba, DONCEEL-VOÛTE, P., 1988, p. 519-542. Cf. JONES, A. H. M., 1971, p. 342. Pour Plinie, la ville se trouve à la frontière avec l'Égypte (HN V, 14).

³¹ WILKINSON, J., 1977, p. 157.

³² Cf. LE QUIEN, M., 1740, II, p. 631-632. MEINARDUS, O. F. A., 1965, p. 19.

²⁷ DE SANTOS OTERO, A., 1992, p. 482. LIPSIUS, R. A., 1887, réimpr. 1976, II/2, p. 143-146.

²⁸ Le commentaire d'Origène sur la *Genèse* proposait déjà le Pont comme l'une des destinations possibles de Pierre, PG 12, col. 91-92.

²⁹ Manuscrit de Paris 1115, fol. 233^v de l'année 1276, SCHERMANN, T., 1907, p. 107. Cf. la liste du Pseudo-Dorothee (BHG 151-152b), dont le manuscrit majeur est le Paris. gr. 237, fol. 242^v, du X^e siècle, SCHERMANN, T., 1907, p. 156. DOLBEAU, 1990, p. 52-53. La version latine du Pseudo-Dorothee exposée dans le manuscrit de Metz 1160, fol. III, restitue le modèle du Parisinus gr. 237, *ibid.*, p. 70. Cf. les deux catalogues géorgiens, placés sous l'autorité du Ps. Dorothee, VAN ESBROECK, M., 1994, p. 132, et la version arménienne de son catalogue apostolique (BHO 88), LÉLOIR, L., 1992, p. 755-756. Le texte BHG 155 est une recension

— Simon, appelé le Zélote, qui suit un trajet maurétano-occidental dérivé du précédent : passage en Maurétanie, et mort en Bretagne dans un contexte de translation de reliques. La *Préparation évangélique* d'Eusèbe l'évoquait déjà (III, 5 ; PG 22, 203-204).

D. LA TRADITION LITTÉRAIRE SYRIAQUE

Cette tradition se fonde sur les compilations de deux écrivains :

— Salomon de Bašra³³ : Simon parcourt une route qui traverse Samosate, Parin (Perrhé), Claudia ou Alep, Zeugma, Mabboug et Qennešrin ; Jude se rend à Laodicée, Antarados et Arwad³⁴. Le codex de Londres Add. 17193, fol. 50, de 874, de tonalité monophysite, propose d'autres destinations que nous retrouverons dans le *Livre de l'abeille*³⁵. Une constatation s'impose : les villes traversées par les deux apôtres sont de sensibilité monophysite. En conférant à ces lieux la présence d'un apôtre, il ne fait pas de doute que ces textes ont cherché à les légitimer³⁶. Pour M. van Esbroeck, la notice de Salomon de Bašra sur Simon plaçant le tombeau de l'apôtre à Cyr est isolée car elle ne se retrouve dans aucune liste apostolique grecque ou latine. Il laisse supposer que cette revendication d'apostolicité par la ville de Cyrrhus ne serait pas indépendante de sa profession de foi sévérienne : centre de diffusion théologique majeur, la ville se prévalait de l'honneur de garder les reliques de Simon³⁷. L'attestation d'un culte apostolique sur le site est donc corrélatif à la réaction anti-chalcédonienne en Syrie, et postérieure au premier quart du VI^e siècle.

— Denys Bar Šalibi : cet auteur associe à Simon quatre toponymes dans la même région géographique (Alep, Mabboug, Claudia et Cyrrhus), que devait

aussi comporter le texte dont s'inspira le ms. Londres Add. 17193 puisqu'Alep et Cyrrhus se retrouvent dans le catalogue de Salomon de Bašra qui reprend cette source³⁸. La mention de Cyrrhus, ville de la province euphratésienne, trahit encore une influence jacobite. Jude meurt à Arados. La notice de Michel le Syrien, au Livre V, contient les mêmes indications³⁹.

Le poète arabe 'Alī ben abī Bakr al-Harawī, au tout début du XIII^e siècle, a conservé dans son *Kitāb az-Ziyārāt* le souvenir d'un pèlerinage à Rūhīn dans le voisinage d'Alep sur la tombe de Quss ben Sā'ida al-Iyādī et de ses deux amis aux noms homonymes Šam'un et Šam'an⁴⁰. Malgré la tradition topologique rattachant Simon l'apôtre à Alep, une autre interprétation s'impose quant à l'identification de ces deux "Simon". La critique s'accorderait pour reconnaître dans le second Šam'an Syméon l'Ancien, le célèbre stylite, personnage bien connu dans tous ces environs. La notice sur le site obscur de Rūhīn aurait conservé le souvenir de deux saints qui, selon la tradition chrétienne, illustrèrent la région : Antioche pour Simon-Pierre, et le couvent de Tell 'Adé tout proche où vécut le stylite avant de se rendre sur la montagne Qalat Sim'an (entre Apamée et Cyr) qui porte son nom. D'après la *Vie de Syméon* le stylite (§32), les restes du stylite devaient être transportés à Antioche après sa mort⁴¹.

Une constatation s'impose : les notices concernant Jude et Simon ont fait l'objet de réinterprétations successives, de réajustements en fonction de contextes ecclésiastiques ou politiques bien précis. Il s'agit donc d'une tradition composite. Nous avons souligné les possibles raisons d'une association de Simon et de Jude en des *Actes* communs. Les deux apôtres étant facilement intervertibles, un même lieu géographique peut ainsi être équivoque. Le dévelop-

³³ Ms. Oxford 53, fol. 182 ; cf. BUDGE, E. A. W., 1886, p. 106, 120, l. 5-6, sur Londres Add. 14601, fol. 163^v-164 ; Londres Add. 17193, fol. 79-82. Cf. la liste arménienne du codex 993 [Anasyan 10], homélie liturgique, est insérée dans la famille de Salomon de Bašra, VAN ESBROECK, M., 1994, p. 136.

³⁴ Les *Homélies clémentines* proposent Arados, Antarados, Béryte et Laodicée comme aires d'apostolat de Pierre (H VII, 9, 10, 12 ; VIII, 1 ; XII, 1, 12). Mais ce trajet correspond à la zone classique d'expansion des premiers missionnaires chrétiens, empruntant les grands axes routiers (cf. Ac XI, 19).

³⁵ Cf. WRIGHT, W., réimpr. 1971, II, p. 989-1002 ; VAN ESBROECK, M., 1983, p. 16. Voir aussi le manuscrit de la British Library Or. 2695, VAN ESBROECK, M., 1994, p. 154.

³⁶ HONIGMANN, E., 1951, p. 208-209.

³⁷ VAN ESBROECK, M., 1983, p. 18 ; *id.*, 1989, p. 139.

³⁸ CHABOT, J.-B., 1901-1904, II, p. 92 l. 41-42, 148 (trad.).

³⁹ CHABOT, J.-B., 1901-1904, II, p. 147. Sur ce modèle, cf. le recueil tardif, du XV^e siècle, Matenadaran 2678, qui associe Jude et Simon dans un ensevelissement commun en Arménie après un passage à Cyr, VAN ESBROECK, M., 1994, p. 122. La *Chronique ecclésiastique* de Barhebraeus choisit Hémath comme lieu du décès de Simon, ABBELOOS, J.-B., LAMY, T. J., G., 1872, p. 33-34. J.-B. Chabot donne en complément la lecture d'un autre manuscrit, pour lequel le décès a lieu à Cyrrhus, CHABOT, J.-B., 1901-1904, p. 147.

⁴⁰ SOURDELLE-THOMINE, J., 1957, p. 10-11 [5]-[6] ; *id.*, 1953, p. 90. Sont également évoqués à ce propos les témoignages de Yaḳūṭ, *Mu'ḡam al-Buldān* II, et de Kamāl ad-dīn 'Umar Ibn al-'Adīm, *Buḡyat aṭ-ṭalab*.

⁴¹ MARAVAL, P., 1985, p. 342-343

pement d'une évangélisation systématique de la Haute-Mésopotamie par Simon devait, pour les auteurs des notices ayant fait choix d'un prolongement occidental, le rapprocher du champ apostolique de Jude. Le travail conjoint de nos deux protagonistes répond peut-être, pour les auteurs qui les mettent en présence, à la représentation classique et néo-testamentaire d'un envoi deux à deux (Mc VI, 7).

E. ADDAÏ - THADDÉE

Le statut de l'apôtre Jude est ambigu dans les textes, où il est tantôt assimilé à Thaddée/Addaï, tantôt confondu avec Thaddée/Jude, compagnon de Simon (appelé parfois Thaddée). La caractéristique principale de l'itinéraire de Thaddée/Addaï réside en un apostolat à Édesse même. D'autres textes envisagent une extension de son aire de mission en dehors de la sphère osrhoénienne, ou associent son trajet avec un prolongement arménien.

1. Apostolat à Édesse

L'historicité d'Addaï, personnage de la *Doctrina*, est parfois acceptée sans discussion ; ainsi M.-L. Chaumont après L. J. Tixeront, F. C. Burkitt ou encore H. Leclercq et A. Harnack⁴². Si l'existence d'un premier missionnaire à Édesse avant le IV^e siècle est vraisemblable, nous ne saurions aller aussi loin. Trois témoins fondamentaux peuvent être dégagés en ce qui concerne la tradition d'Addaï⁴³ : le texte eusébien, les fragments de papyrus (pour la correspondance Abgar/Jésus)⁴⁴ et le récit syriaque de la *Doctrina Addaï*, tous trois probablement issus d'une même origine, sans doute une source syriaque, ultérieurement traduite en grec.

La tradition grecque relative à l'histoire d'Addaï est essentiellement représentée par l'œuvre originale d'Eusèbe de Césarée qui restitue, au début du IV^e siècle, selon ses propres dires, le contenu des archives de la ville d'Édesse conservées en langue syriaque, et dont il entend donner une traduction littérale. La légende apparaît en son entier au premier chapitre de cet ouvrage (*HE* I, XIII, 1-22) ; elle est

résumée et rappelée brièvement au chapitre suivant (*HE* II, I, 6-7). Remarquons par ailleurs que si la courte version d'Eusèbe reste la source de base pour la tradition grecque, celle-ci a connu un grand développement et une large diffusion en Occident grâce au récit de Rufin qui la traduit en latin⁴⁵.

La *παράδοσις* que rapporte Eusèbe est fondée sur la vie et l'œuvre du personnage Thaddée. Ce nom est une transformation évidente de l'Addaï de la tradition syriaque (la forme Addaï est inconnue pour désigner un apôtre). En 1930, H. Wuthnow a pourtant remarqué que les occurrences grecques du patronyme Thaddaios pouvaient, dans des papyri et inscriptions, prendre la forme Addaios-Addas-Adda⁴⁶. Il paraît donc certain qu'Eusèbe a volontairement modifié le nom d'Addaï à partir de ses sources syriaques, pour l'harmoniser avec les listes apostoliques de Matthieu (Mt X, 3) et de Marc (Mc III, 18). Notons que les *Actes de Thaddée* en grec se sont forgés et développés à partir de cette version eusébienne de la légende (BHG II, 264-266).

Selon toute vraisemblance, cette légende plonge ses origines dans la petite communauté chrétienne orthodoxe de la cité édessénienne, qui avait avantage et intérêt à promouvoir des traditions locales valorisant la « généalogie » fondatrice de l'Église d'Édesse depuis le Christ jusqu'à ses apôtres. Or, les communautés de tradition chrétienne à connotation gnostique, ou développant une spécificité doctrinale (de type marcionite, bardesanite ou autre), sont plutôt tentées d'exprimer les origines de leur mouvement, la vie de leur fondateur ou du théologien de leur groupe, sans qu'il leur soit nécessaire d'approfondir leur lien avec l'histoire religieuse de la cité dans laquelle ils exercent leur prosélytisme. Devrons-nous pour autant suivre W. Bauer lorsqu'il affirme comme une

⁴² Certaines traductions en syriaque à partir d'un original grec diffèrent sensiblement des témoins connus pour Eusèbe (en particulier trois manuscrits du VI^e, IX^e et fin du IX^e siècle, recensés par A. Desreumaux : Londres Add. 14639 ; Harvard Syr. 151 moins complet ; Londres Add. 14618), DESREUMAUX, A., 1983, p. 181-186. Il signale en outre des manuscrits moins détaillés et plus fragmentaires mêlant d'autres traditions à celle d'Eusèbe, comme le Vat. Syr. 58, ou le Or. 887 de Tübingen daté de 1865, *ibid.*, p. 182-183. Chez les auteurs syriaques, ce témoignage de l'historien ecclésiastique fut souvent repris ; ainsi chez Jacques de Saroug, ASSEMANI, J. S., 1719, p. 317-318 ; ou encore chez Jérôme, dans le Livre IV, chapitre 10 de son *Commentaire sur saint Matthieu* (IV, 1, 10, 4, l. 1519-1529), HURST, D., ADRIAEN, M., 1969, p. 64.

⁴⁶ Repris par DRIJVERS, H. J. W., 1991, I, p. 492-499. ELLIOTT, J. K., 1993, p. 538-542.

⁴² CHAUMONT, M.-L., 1988, p. 16, n. 44.

⁴³ Cf. DRIJVERS, H. J. W., 1991, p. 493. PEPPER MÜLLER, R., 1971, p. 289-301.

⁴⁴ Cf. DRIJVERS, H. J. W., 1991, I, p. 493. Ils témoignent de l'existence d'une traduction grecque de la source primitive syriaque commune à ces récits.

conjecture légitime que l'évêque Qūnā et son école furent à l'origine de cette légende ⁴⁷ ?

Le document original syriaque sur lequel s'appuya Eusèbe, est antérieur à tous les manuscrits dont nous disposons actuellement. Ceci est confirmé par des variantes et des additions au texte syriaque de légendes nouvelles, vraisemblablement développées à partir du IV^e siècle ⁴⁸. La narration eusébienne constitue bien la forme la plus ancienne du récit. Eusèbe ne rapporte que la rencontre Thaddée/Abgar sans préciser si l'apôtre sort de la ville ou pas : Thomas délègue Thaddée, l'un des Soixante-dix, à Édesse ; l'envoyé prêche devant Abgar (HE I, XIII, 14-20) et devant la foule « des concitoyens » (HE I, XIII, 21). L'arrivée de Thaddée à Édesse est à nouveau mentionnée dans le livre deuxième où sont précisés ses prodiges réalisés pour « les habitants du pays » (HE II, I, 6-7).

En comparaison du récit donné par Eusèbe, la légende syriaque, dans sa forme actuelle, est augmentée et enrichie de détails nouveaux et de traditions locales : la correspondance entre Jésus et Abgar, l'envoi de l'apôtre Addaï qui concrétise la promesse du Christ faite au roi, la prédication à Édesse de l'envoyé et les conversions qui en résultent. Tous ces aspects sont amplifiés dans la *Doctrine*. Cette œuvre, en syriaque, a été composée à Édesse autour du V^e siècle de notre ère et constitue un développement d'une tradition plus ancienne, remontant peut-être à la fin du III^e siècle ⁴⁹. D'après A. Desreumaux, le texte aurait « trouvé la formule élégante pour concilier les trois patronages » de Jude, Thaddée/Addaï et Judas Thomas ⁵⁰. Il rappelle que la lettre de Jésus consultée à Édesse par la pèlerine Égérie fait allusion à la venue de Thomas lui-même (et non d'Addaï/Thaddée). Si Addaï apparaît comme émissaire de l'apôtre Thomas, il reste cantonné à un rôle d'évangéliste local à Édesse ; la ville quant à elle revendique la paternité de Thomas dont elle conserve les reliques. Les *Actes* de Thaddée en grec rendent compte des mêmes éléments en ce qui concerne la localisation topologique de l'itinéraire d'Addaï (BHG II 1702-1703 ⁵¹).

⁴⁷ BAUER, W., 1934, p. 6-48 ; *id.*, 1971, p. 1-43.

⁴⁸ Cf. DUVAL, R., 1907, réimpr. 1970, p. 98-99.

⁴⁹ DESREUMAUX, A., 1993, p. 203-207. *Id.*, 1983, p. 183-185. Pour les éditions, PHILLIPS, M., 1876. DESREUMAUX, A., 1993, p. 43-45. Cf. également VAN ESBROECK, M., 1988, p. 211-220. Pour la description des manuscrits, cf. WRIGHT, W., 1872, III, p. 1081-1083.

⁵⁰ DESREUMAUX, A., 1993, p. 26-27.

⁵¹ CURETON, W., 1864, p. 6-23, 108-109 (I-IV) : prédication d'Addaï.

Depuis Édesse, le rayonnement de l'apôtre attire les habitants des contrées voisines : étrangers de la région de Soba (Nisibe), de Harrān, de Mabboug et de toute la Mésopotamie (§§35, 50).

Les *Actes de Mār Māri* reprennent en leur début (§§1-6) le cycle abgarien (il est probable que ce passage ait été ajouté en préliminaire au récit concernant Māri) ⁵². Addaï est décrit dans un environnement édessénien et la cité reste son seul lieu de mission ; c'est l'accomplissement de signes et prodiges qui attire les foules à Édesse. À partir de cette cité "convertie" s'opère l'évangélisation de presque toute la Mésopotamie (§5) ⁵³.

L'association Édesse-Addaï est l'un des faits marquants chez les auteurs syriaques, sans offrir néanmoins d'itinéraire particulier ⁵⁴.

La tradition littéraire grecque a elle aussi retenu la légende abgarienne mais a suivi les indications eusébiennes pour restituer le nom du protagoniste principal : Thaddée. Ces textes ne tiennent pas compte, eux non plus, d'un trajet thaddéen ni même

⁵² ABBELOOS, J.-B., 1885, p. 50-61. AMS, I, 1890, p. 43-95.

⁵³ Cf. ABBELOOS, J.-B., 1885, p. 58 et 59.

⁵⁴ Pour Éphrem, cf. LAMY, T.-J., 1895, p. 173-209. DUVAL, R., 1901, p. 243-244. BECK, E., 1973. Cf. aussi Évaire, *Histoire ecclésiastique* IV, 27 ; Josué le stylite, WRIGHT, W., 1882, n° V, p. LX, LXI ; CHABOT, J.-B., 1927. Jacques de Saroug, *Épître aux Homérites* (cod. Londres Add. 14587 fol. 47^v-48^r) ; « Cantique sur Édesse lorsqu'elle envoya prier Notre-Seigneur de venir à elle », hymne de « Mār Jacob le docteur » tirée du manuscrit Londres Add. 17158, fol. 156, CURETON, W., 1864, p. 106-107. Cf. par ailleurs les fragments du *Transitus Mariæ* autrement appelé *Dormitio syriaque*, WRIGHT, W., 1870, I, p. 272, 369-70, 389 : Add. 14484 fol. 1^r-5^v ; Add. 14669 fol. 39 ; Add. 14484 fol. 6-8 ; palimpsestes Add. 17216 fol. 17 ; Add. 14665 fol. 21-24 et Add. 17137 fol. 6-11. Cf. ERBETTA, M., 1981, I/2, p. 457-462. CURETON, W., 1864, p. 110-111. Cf. aussi la liste apostolique du cod. Londres Add. 17193 (fol. 36^v, 37^v), daté de 874, VAN ESBROECK, M., 1994, p. 144 ; parmi les parallèles repérables, les plus caractéristiques restent ceux de la branche syriaque, proche de Denys Bar Šalibi, SCHERMANN, T., 1907, p. 134, 325-327. L'Appendice au Livre V de la *Chronique* de Michel le Syrien est établi sur une notice de Denys, CHABOT, J.-B., 1901-1904, II, p. 149 (cf. chapitre I du livre VI, *op. cit.*, p. 94). Cf. aussi sur le modèle de Michel, le texte du Sinaï syr. 10, copie du VIII^e-IX^e siècle, qui restitue un contexte polémique anti-monophysite qui pourrait dater de la seconde moitié du VI^e siècle, SMITH-LEWIS, A., 1894, p. 8. DE HALLEUX, A., 1972, p. 171-199. SCHERMANN, T., 1907, p. 219. La chronique *ad annum 1234 pertinens* assimile Addaï au groupe des Soixante-dix, CHABOT, J.-B., 1937, p. 100. La *Chronique* signale l'existence d'une église dédiée au roi Abgar. Cette église gardait encore au XII^e siècle les corps d'Addaï l'apôtre et du roi, ABOUNA, A., FIEY, J. M., 1974, p. 94-99 ; sur le temple, p. 97, 100.

d'une éventuelle mission au-delà de la cité d'Édesse, ignorant les traditions des disciples d'Addaï ; ils ne font que reprendre les éléments du récit hagiographique sur Abgar connu en Occident. Ces traits sont particulièrement sensibles dans les notices du Pseudo-Dorothee ou les versions apparentées⁵⁵, dans celles de la famille épiphanienne⁵⁶ ou chez le Pseudo-Hippolyte⁵⁷. Là encore, le nom de Thaddée se rattache au cycle abgarien ; sans savoir s'il s'agit de l'apôtre ou d'un disciple, Thaddée reste cantonné à un rôle d'émissaire et de transmetteur.

2. Apostolat d'Addaï dans l'aire osrhoénienne et vers l'"Orient"

Compte tenu du rayonnement de l'apostolat d'Addaï sur la Haute-Mésopotamie, il était facile, dès lors, d'élargir la mission de cet apôtre aux alentours immédiats de la ville d'Édesse. Néanmoins, les textes évoquent un prolongement vers des régions de Haute-Mésopotamie. Ces mêmes textes présentent souvent des confusions, dissociant Thaddée de Jude fils de Jacques ou confondant ce dernier avec Simon ; Thaddée et Jude sont envoyés vers la même

région. Ainsi, la liste proposée par le manuscrit de Metz 1160, dans la lignée du Pseudo-Dorothee, rattache le nom de Thaddée, l'un des Soixante-dix, au cycle abgarien tandis que Jude évangélise la Mésopotamie, avant d'être enterré à Édesse⁵⁸.

La tradition syriaque impartit l'évangélisation de l'aire mésopotamienne à Addaï : les textes privilégient — tantôt une sobre mention pour un trajet en Mésopotamie et à Édesse⁵⁹ ;

— tantôt une prolongation de cet itinéraire jusqu'en Sophène. Un itinéraire syro-phénicien pour Jude, des Douze, fut proposé par le manuscrit Add. 14601, au fol. 163^v-164^r, probablement du VIII^e siècle. La prédication d'Addaï, un des soixante-douze disciples, se déroule en Mésopotamie et à Édesse (au folio 158), s'achevant en Sophène ; cet élément rattache la notice à la légende d'Angl, du cycle arménien de Thaddée⁶⁰. Notons que Sophéniens et Arméniens pouvaient parfois être confondus⁶¹ et que le territoire

⁵⁵ C'est au titre de membre du groupe des soixante-dix disciples que le Pseudo-Dorothee décrit l'apostolat de Thaddée auprès du souverain édessénien, SCHERMANN, T., 1907, p. 134. Le manuscrit latin 574 de Barcelone, daté du XV^e siècle, s'appuie sur cet index du Pseudo-Dorothee, DOLBEAU, F., 1998, p. 19 §16. De même, la version du manuscrit de Metz 1160 (fol. III) correspond à un manuscrit unique dont le plus proche est le manuscrit grec de Paris 237. Daté du XII^e siècle, il est attribué à l'autorité de Dorothee dont la notice est restituée presque mot pour mot, DOLBEAU, F., 1990, p. 62. Cf. également les données du Syméon Logothète (ms. grec de Paris 1712, fol. 64, du XIV^e siècle), SCHERMANN, T., 1907, p. 179 ; le ms. géorgien de Mravalthavi du Klardjeti A-144, que confirme celui de Parkhali A-9S, VAN ESBROECK, M., 1994, p. 127 : l'apôtre n'apparaît pas dans la liste des Douze qui suit, suppléé par Jude de Jacques, dont l'apostolat a partie liée à la Mésopotamie ; il est enterré à Édesse lieu de son trépas. Cf. encore Petrus *De Natalibus* qui inclut Thaddée parmi les soixante-douze disciples, présenté comme le frère de l'apôtre Simon ; il faudrait certainement y voir une superposition de Thaddée avec Jude, frère de Simon l'évêque de Jérusalem.

⁵⁶ Index apostolique du manuscrit 52 de Nîmes : Moïse de Bergame distingue deux Thaddée, l'un appartenant au groupe des Douze, l'autre, disciple identifiable à Addaï, DOLBEAU, F., 1986, p. 310 ; index gréco-syriaque des manuscrits Vat. 2001, fol. 302^v, Vat. 1506, fol. 78^v, SCHERMANN, T., 1907, p. 174 ; cf. également pour exemple le synaxaire éthiopien, dont la transmission littéraire s'est sans doute effectuée par le biais des catalogues grecs, en particulier ceux des Pseudo-Épiphane et Dorothee, GRÉBAUT, S., NOLLET, G., 1950, p. 99 [99]-100 [100].

⁵⁷ SCHERMANN, T., 1907, p. 167.

⁵⁸ DOLBEAU, F., 1990, p. 70. Les mêmes confusions sont repérables dans le manuscrit géorgien A -9S, VAN ESBROECK, M., 1994, p. 132, et dans la version arménienne BHO 88, sous patronage dorotheen, LELOIR, L., 1992, p. 775. Cf. aussi le texte mixte fondé sur les recensions d'Hippolyte et du Pseudo-Dorothee (BHG 155), SCHERMANN, T., 1907, p. 199. La *Chronique pascalle* mentionne deux fois Thaddée, l'un des Soixante-douze associé à l'histoire d'Édesse, l'autre, Jude de Jacques, des Douze, pourrait être ce second Thaddée ; il est martyr à Édesse après un apostolat en Mésopotamie, PG 92, col. 1061-1062, 1073-1074, 1075-1076. L'historien ecclésiastique Nicétas Paphlagone a vraisemblablement réalisé son esquisse topologique à partir des traditions grecques, et notamment les *Acta graeca Thaddaei* qui mettent en scène la venue de l'apôtre Jude Thaddée hors du champ édessénien, en Syrie, avec martyre à Édesse (*Oraison XII*, PG 105, col. 254-270). Nicéphore Calliste reste dans la continuité des traditions topologiques grecques (HE II, 11) ; Jude est appelé aussi Thaddée, l'un des Douze. Son trajet élargit son aire d'activité apostolique à la Palestine, à l'Arabie, à la Syrie et bien sûr à la Mésopotamie (PG 145, col. 863-866). Mais cette notice contient de nombreux d'amalgames.

⁵⁹ Voir la *Chronique anonyme ad annum 846 pertinens* pour laquelle Thaddée, apôtre, est le missionnaire d'Édesse, CHABOT, J.-B., 1904, p. 135, l. 20-21. Voir aussi la *Didascalie d'Addaï*, document à caractère apocryphe, WITAKOWSKI, W., 1987, p. 161-171. W. Witakowski a montré la dépendance du texte syriaque (manuscrit le plus ancien) à l'égard de la *Vetus Syra* et en a conclu à un original syriaque. Un certain consensus détermine la date au IV^e siècle. Le lieu de rédaction pourrait être le centre édessénien. NAU, F., 1912, Appendice I, p. 223-234.

⁶⁰ VAN ESBROECK, M., 1994, p. 116.

⁶¹ « Τὸ γὰρ τῶν Ἀρμενίων ἔθνος καὶ τὸ τῶν Σύρων καὶ Ἀράβων πολλὴν ὁμοφυλίαν ἐμφαίνει κατὰ τε τὴν διάλεκτον καὶ τοὺς βίους καὶ τοὺς τῶν σωματῶν χαρακτῆρας καὶ μάλιστα καθὼς πλησιόχωροί εἰσι. Δηλοῖ δ' ἡ Μεσοποταμία ἐκ τῶν τριῶν συνεστῶσα τούτων ἐθνῶν ». Ainsi chez le syrien Posidonius qui, dans son tableau

sophénien correspond globalement à l'ancienne province de Mésopotamie⁶². La référence à l'Arménie s'entend donc, dans ce contexte, comme un secteur circonscrit à la Haute-Mésopotamie. La mention d'Angl, élément antérieur au VI^e siècle, permet de mieux situer ce manuscrit 14601 proche du contexte épiphaniien (sans doute restitué-t-il au départ un original grec aujourd'hui perdu⁶³). Pareillement, le *Livre de l'abeille* de Salomon, évêque de Bašra en 1222, et les textes dérivés dissocient Jude, parti vers Antarados et Laodicée, d'Addaï, donnant les mêmes limites géographiques que le catalogue précédent⁶⁴. Cette forteresse d'Angl est située dans l'Ingilène, au Nord de la ville d'Amid. Après 298, Ingilène et Sophène formèrent ensemble une région distincte, tout comme l'Arzanène avec la Cordyène et la Zabdicène⁶⁵. M. van Esbroeck estime pour sa part que la seule mention de la citadelle d'Angl répond au stade le plus ancien de la légende sur Thaddée en Arménie, prolongement de la *Doctrina d'Addaï* dans le même esprit de revendication apostolique pour justifier une indépendance ecclésiastique⁶⁶. Cette place forte portait le nom de Sénachérib-Sanatrouk dès avant l'ère chrétienne, et formait le berceau des Orontides ; c'est probablement à cause de cela qu'elle fut mise en relation avec le cycle Thaddée-Sanatrouk des textes arméniens : le traducteur de la version arménienne de la *Doctrina d'Addaï*, réalisée au V^e siècle à partir du syriaque dont elle reste très proche⁶⁷, connaissait peut-être la tradition d'une

prédication et d'un *Martyre* de Thaddée en Arménie sous Sanatrouk. Chez Moïse de Khorène, une arménisation des données de la *Doctrina d'Addaï* et du récit d'Eusèbe rattache Abgar à la famille royale arménienne et Sanatrouk devient son neveu ; la légende est remaniée au bénéfice d'un périple exclusif de Thaddée en Arménie⁶⁸. Les synaxaires et principales listes apostoliques arméniens (BHO 89, mss. du Matenadaran 871 dans l'esprit d'Épiphanie, 993 fol. 643) restituent le martyre de Thaddée en Arménie sous Sanatrouk⁶⁹. À ce élément textuel, certains textes (ms. 871 du Matenadaran, synaxaire au mois d'Ahékan, 9 avril, de Kalotz, 15 et 22 décembre) rattachent Thaddée à Artaz⁷⁰. Le développement de la

Thaddée » dans la seconde moitié du V^e siècle, LANGLOIS, V., (éd.), 1867, p. 210. MAHÉ, A., MAHÉ, J.-P., 1993, p. 186-191, 245. Cf. LANGLOIS, V., (éd.), 1867, p. 313-331, version partielle. Cf. également CALZOLARI, V., 1997, p. 97-110.

⁶⁸ *Histoire d'Arménie* (chap. 24, 36 ; BHO 1040, 1041, 1141-1147), LE VAILLANT DE FLORIVAL, P. E., 1841, p. 221-233. Cf. VAN ROMPAY, L., 1999, p. 269-285. Ce récit conjugue les traditions hagiographiques grecques par des combinaisons : Thaddée, jusque-là intégré au groupe des Douze devient l'un des Soixante-douze, comme dans la *Doctrina* rapportée en Arménie ; il est distingué du disciple Addaï/Aggaï. Les territoires qui étaient impartis à Addaï dans le texte syriaque édité par W. Cureton — Édesse, Arab (Bēth-Arabāyē) et les régions Nord — reviennent à Thaddée dans la version arménienne de la *Doctrina des apôtres*, avec l'Arménie et Nisibe (cf. le ms. du Matenadaran 993, fol. 343, VAN ESBROECK, M., 1994, p. 137) ; le domaine d'Aggaï est offert à Addaï qui par là-même étend son aire d'influence à l'Orient, CURETON, W., 1864, p. 34. Il est aisé de montrer que le contexte dans lequel s'inscrit ce glissement s'effectue à un moment où Jérusalem, forte de ses prérogatives, obtient au concile de Chalcédoine le titre de patriarche ; ces destinations apostoliques s'expliquent à la lumière d'une volonté politique quant à l'élaboration d'un cycle de légendes propre à l'Orient, Cf. VAN ESBROECK, M., 1979, p. 119-120 ; *id.*, 1988, p. 217.

⁶⁹ BHO 89, LEOIR, L., 1992, p. 767 : Thaddée, distinct de Jude fils de Jacques, est présenté comme l'un des Douze, dans le contexte du prolongement arménien de la *Doctrina d'Addaï*. VAN ESBROECK, M., 1979, §2, p. 121. La mention d'un passage de Thaddée à Édesse puis en Syrie rattacherait sa geste au contexte des *Actes de Thaddée* grecs et coptes. *Id.*, p. 121, §2.

⁷⁰ VAN ESBROECK, M., 1994, p. 113. BAYAN, G., 1930, 21/3, p. 272 [1316]. Élisée, fêté le 20 de Hori (29 septembre), est présenté comme « disciple du grand apôtre Thaddée (...) mort en Arménie », *id.*, 1911, p. 302 [334]-303 [335]. Le processus de récupération de la figure du roi d'Arménie Sanatrouk par la légende a été souligné par Michel van Esbroeck. Roi légitime des Arméniens dès 114 de notre ère, et surtout adversaire et vainqueur des Romains en 116 contre Trajan, il resta dans la mémoire collective comme l'emblème de la puissance royale arménienne, prototype idéal pour une rencontre avec un apôtre du Christ, VAN ESBROECK, M., 1972, p. 253-266. BAYAN, G., 1924, p. 54 [740]-58 [744], 87 [773]-95 [781].

ethnique de la Mésopotamie, insistait sur les ressemblances somatiques, linguistiques et sociales entre Arméniens, Syriens et Arabes, peuples voisins. Cf. DILLEMANN, L., 1962, p. 86.

⁶² LE QUIEN, M., 1740, II, p. 1001-1002. DEVREESSE, R., 1945, p. 303-304. HONIGMANN, E., 1951, p. 102. Sur la Sophène, GARSOÏAN, N., 1999, p. 10-11.

⁶³ VAN ESBROECK, M., 1994, p. 119.

⁶⁴ BUDGE, E. A. W., 1886, p. 109 ; ms. Or. 2695 de la British Library, attribué à Eusèbe de Césarée, qui se réfère vraisemblablement à un modèle plus ancien, commun à Salomon de Bašra, VAN ESBROECK, M., 1994, p. 156. Cet évangélaire syriaque cite après Addaï Aggaï, puis Thaddée, dont l'apostolat se limite à Édesse où il meurt.

⁶⁵ Le terme de « Angl » serait une traduction arménienne du nom de la divinité vénérée en cet endroit, Nergal.

⁶⁶ VAN ESBROECK, M., 1972, p. 278. Il souligne la volonté de maintenir le souvenir d'Addaï attaché à cette forteresse à travers la présence factice de l'apôtre au concile de Nicée, au rang de ceux qui n'avaient pas été persécutés, NAU, F., 1932, p. 209.

⁶⁷ À l'exception de la phase terminale puisqu'Addaï/Thaddée ne meurt pas à Édesse mais gagne l'Arménie (cf. Fauste de Byzance, *Récits épiques* III, 12, 14 ; IV, 3, 4). L'auteur mentionne la tradition d'un « trône de

légende d'Artaz se serait mis en place à partir d'événements antérieurs au VI^e siècle ⁷¹. Au-delà du toponyme « Artaz », il convient de lire une déformation des lectures « Arwad/Ruwad » ou « Arados », lieu du décès de Jude/Thaddée selon les sources grecques et surtout syriaques. Certains commentateurs, comme R. A. Lipsius, ont préféré la lecture Béryte ⁷². La légende d'Artaz récupère donc les données propres à l'apôtre Jude : les toponymes Béryte/Arwad (Arados) constituent en effet le niveau le plus ancien des traditions topologiques liées au compagnon de Simon.

— Les auteurs orientaux détaillent parfois les contrées ou villes de Mésopotamie et Syrie orientale traversées par Addaï. Élie de Damas dans sa *Collection des canons arabes* présente un apostolat conjoint d'Addaï et de Mār Māri dans la Gézirah, Mossoul, Babylonie, le Sūrestān, Haza et les frontières de l'Arabie ⁷³. Le récit de Barhebraeus

Nous constatons qu'Addaï reste toujours décrit dans un apostolat statique à Édesse ; le rôle de Thaddée est plus diversifié quant au trajet. Il s'opère ainsi un dédoublement des statuts apostoliques d'Addaï-Thaddée.

⁷¹ Renvoi à la fondation apostolique du siège de Grégoire l'Illuminateur, attestée dès la fin du siècle précédent ; épopée nationale de Vahan dans la plaine d'Artaz et amorce de la tradition d'une invention des reliques de Thaddée (BHO 1146) ; récit d'un martyr de Thaddée des Soixante-dix à « Bazrot » dans le canton d'Artaz, VAN ESBROECK, M., 1972, p. 282-283.

⁷² LIPSIIUS, R. A., 1887, réimpr. Amsterdam, 1976, II/2, p. 155, 157, 159. Cf. aussi VAN ESBROECK, M., 1972, p. 282.

⁷³ ASSEMANI, J. S., 1728, III/2, p. XVII. Par ailleurs, dans la même notice, Élie décrit exceptionnellement Jude aux côtés de Thomas, dont il est le missionnaire associé pour la région mésopotamienne. Tous deux se prévalent d'ailleurs du titre d'apôtre. Sans doute avons-nous là l'expression de la double tradition édessénienne, garante du culte rendu à l'émissaire de Jésus sous sa forme thomasienne puisque c'est l'apôtre Thomas qui envoie Thaddée auprès du souverain Abgar et que les reliques de l'évangéliste de l'Inde se trouvent à Édesse. D'autre part, le nom du protagoniste dans les *Actes de Thomas*, Judas Thomas, ajoute à la confusion. Jude est donc souvent "le lien" entre Thomas et Thaddée, cf. ASS Oct. XII, 1884, §13, p. 440. Cette association Thaddée-Jude et Thomas trouve correspondance dans l'Église syriaque qui fait mémoire des deux apôtres le 18 octobre, fête de Jude-Thaddée, racontant à cette occasion son périple en Syrie-Mésopotamie et en Inde aux côtés de Thomas, ainsi que son martyr par lapidation et son ensevelissement à Béryte ou à Arados (élément le plus ancien de la tradition lié à Jude). Cf. ERBETTA, M., 1966, II, p. 575. 'Amr parlerait aussi des frontières de l'Inde : « Jude de Jacques, c'est-à-dire Thaddée, qu'on appelle apôtre de l'Inde ». et ailleurs : « Thaddée ou Thomas qu'on appelle apôtre de l'Inde », cf. 1728, III/2, p. XV.

concilie l'activité de l'apôtre sur Édesse et son apostolat en périphérie, « en Orient » aux côtés d'Aggaï et de Māri ⁷⁴. Reprenant certains passages du *Livre de la Tour*, après avoir rapporté l'épopée édessénienne de l'émissaire de saint Thomas auprès du roi Abgar, Mari Ibn Suleyman détaille la mission itinérante de l'apôtre avec ses disciples en "Orient" : Ḥazza, Mossoul ⁷⁵ et le Bēth-Garmaï, auxquels il ajoute plus loin la Babylonie ⁷⁶. 'Awdiṣō' de Nisibe lui associe le Bēth-'Arabāyē et les frontières mésopotamiennes ⁷⁷. Pour cet auteur, le siège patriarcal de Séleucie-Ctésiphon se prévaut de la paternité de trois apôtres dont Addaï, « l'un des Soixante-dix », considéré comme « l'apôtre de la Mésopotamie et de toute la Perse » (*Epitome des canons apostoliques*, traité IX, chap. 1). Par ce biais, ces catalogues revendiquent des origines apostoliques prestigieuses pour les régions mentionnées en leur appliquant la paternité d'Addaï.

Il ressort de ce survol que la figure d'Addaï n'est pas attachée aux terres de moyenne et basse Mésopotamie sinon dans des sources tardives. Il n'est donc jamais considéré comme fondateur direct de l'Église syrienne orientale ancienne, et son titre d'« apôtre de l'Orient » ne s'applique qu'à l'espace osrhoénien. Toutefois, cette titulature honorifique s'explique par le rayonnement de ses disciples partis pour les contrées plus lointaines, qui revendiquaient sa paternité pour tout l'Orient. J. M. Fiey a souligné l'absence de commémoration calendaire pour un tel apôtre dans les régions du Sud ; le titre de « siège de Mār Addaï » conféré au patriarcat de Séleucie-Ctésiphon n'apparaît qu'à une époque extrêmement tardive, dans la lettre d'Élie VIII à Paul V (1616) ⁷⁸.

⁷⁴ ABBELOOS, J.-B., LAMY, T. J., 1872, I, p. 11-14.

⁷⁵ Une tradition des chrétiens de la région de Mossoul conserve le souvenir du passage de l'apôtre dans leur contrée. Ainsi, un monastère lui est attribué : l'ancien couvent de Cheikh Adi, situé à environ 55 kilomètres au Nord de Mossoul, cofondé par Jean de Dailam ; la mémoire populaire a retenu que le nom de « Adi » serait une réminiscence de celui d'Addaï ou de Thaddée. J. M. Fiey, en étudiant de plus près le plan du monument, a cependant écarté l'idée qu'il puisse s'agir d'une église chrétienne, démontrant avec précision son origine musulmane. Cf. FIEY, J. M., 1960, p. 195-211.

⁷⁶ Édition et traduction GISMONDI, H., 1899, Pars prior, p. 1-3.

⁷⁷ MAI, A., 1838, p. 8. À la septième partie de son *Epitome*, chapitre 6, il signale une église placée sous le vocable d'Addaï, localisée à Šahrgard dans le Bēth-Garmaï, ASSEMANI, J. S., 1728, III/2, p. XX-XXII. Cf. aussi dans la liste d'Abū l-Barakāt, la prédication d'Addaï se focalise autour des pôles édessénien et nisibéen, BAUMSTARK, A., 1901, p. 245-247.

⁷⁸ FIEY, J. M., 1960 (Jean de Dailam), p. 38 n. 34.

AGGAÏ

Si le nom d'Aggaï (orthographié aussi Agai, Agée, Attée) a été retenu par la tradition hagiographique orientale (syriaque et arménienne), la fonction du missionnaire mésopotamien paraît cependant assez floue et soumise à des conjectures et des hypothèses. Ce nom est dans la plupart des cas associé à celui d'Addaï comme son successeur sur le siège épiscopal de la ville d'Édesse, ou simplement comme messager de l'évangile dans les régions mésopotamiennes.

Les traditions sur Aggaï sont liées à celles d'Addaï, tout au moins en ce qui concerne la présentation de la ville d'Édesse comme centre émetteur d'évangélisation et comme point d'ancrage et d'affermissement de la communauté chrétienne de base : Aggaï est bien souvent présenté comme un nouvel Addaï. Les rédacteurs des notices concernant Aggaï ont pu ainsi renouveler la trame de la *Doctrine d'Addaï* pour les besoins de leur récit¹. Cependant, ces textes prennent systématiquement le contrepied du cadre événementiel dans lequel évoluait Addaï : "anti-conversion" du roi pourtant descendant du chrétien Abgar ; déplacement continu d'Aggaï en dehors de la sphère osrhoénienne ; martyre du missionnaire (dans certains récits par la main même du roi qu'il cherchait à convertir), alors qu'Addaï meurt paisiblement.

Le périple iranien parcouru par Aggaï couvre l'extension maximale de l'empire perse depuis le cœur mésopotamien (pays araméen et Babylonie) jusqu'aux extrémités septentrionales (Médie, Gilān), méridionales (Hūzistān) et orientales (limites de l'Inde). Ce vaste champ d'action sous la dépendance du siège édessénien, pourrait être symbolique et représenter la postérité même de l'apôtre Addaï.

Soulignons que cette destination comporte une variante importante, qui inclut le disciple dans l'horizon géographique arménien, signe d'une apparition relativement tardive de cette figure de l'hagiographie orientale dans les récits apostoliques et calendaires. Il semble en fait que la tradition orientale relative à cet apôtre soit littérairement tributaire du prolongement arménien de la légende de Thaddée, dont le martyre est fréquemment présenté sous le règne de Sanatrouk, beau-frère d'Abgar. Au trajet édesséno-arménien répondrait ainsi un décalque de celui du disciple, chargé d'élargir et de structurer la sphère d'évangélisation de son maître dont il poursuit et complète l'œuvre.

Nombre d'historiens ou de compilateurs se contentent de restituer pour le disciple les éléments de la *Doctrine d'Addaï*, sans toutefois développer d'itinéraire particulier. C'est le cas de Moïse de Khorène, qui transpose néanmoins le cadre narratif à la région arménienne ; l'apôtre Thaddée subit le martyre en Orient et non à Édesse sous le fils d'Abgar, présenté comme le souverain du pays arménien². Précisons que la substitution d'Addaï en Thaddée, et donc d'Aggaï en Addaï-Attée, « disciple de l'apôtre à Édesse » est une composante que nous retrouverons dans les notices arméniennes.

En contexte syriaque, Salomon de Bašra restitue la *Doctrine d'Addaï* sans expliciter le parcours missionnaire du disciple Aggaï (ms. Oxford LIH, fol. 182r)³ ; en dehors du cadre osrhoénien, aucune indication géographique n'est donnée.

Denys Bar Šalibi, qui a choisi l'option arménienne pour sa notice concernant Aggaï, privilégie un contexte sophénien⁴. L'espace d'Aggaï, mentionné immédiatement après son didascale,

¹ Aggaï, successeur d'Addaï comme évêque d'Édesse, est un personnage important dans le récit (cf. §§ 68, 77, 92, 96-97, 100, 102), CURETON, W., 1864, p. 22 ; le ms. de base est tiré de la collection de Nitrie, au British Museum, coté 14654 fol. 33. DESREUMAUX, A., 1993, p. 115.

² LE VAILLANT DE FLORIVAL, P. E., 1841, I, p. 230-233.

³ Cf. BUDGE, E. A. W., 1886, p. 109, chapitre XLVIII.

⁴ Cf. CHABOT, J.-B., 1902, II, p. 149. DILLEMANN, L., 1962, p. 116-121.

recoupe ainsi celui d'Addaï. En effet, nous avons pu noter que la mention d'un passage apostolique en Sophène et en Arzanène révélait un stade ancien de la légende arménienne de Thaddée (tradition de l'Ingilène), valorisant les prérogatives d'indépendance de la région ⁵.

Avec la catégorie des textes suivants, s'ouvre une perception plus large de l'itinéraire d'Aggaï, qui recoupe les principales régions de l'empire iranien : ainsi avec la *Didascalie d'Addaï* (quatrième section, paragraphe 10), texte restitué dans le *Nomocanon* de Barhebraeus ⁶. Aggaï traverse la Perse entière, le pays des Assyriens, des Arméniens, des Mèdes, le pays de Babel et ses environs, le Bêth-Hūzāyē et les Gèles jusqu'aux frontières de l'Inde, jusqu'à Gog et Magog ⁷.

Ce développement missionnaire est également repérable dans la chronique anonyme *ad annum Domini 846 pertinens* ⁸ et chez Élie de Damas qui

⁵ Section 93, répertorié par W. Wright dans son catalogue, cf. WRIGHT, W., 1870, I, p. 998 ; VAN ESBROECK, M., 1994, p. 145. Cette notice est superposable à celle du ms. syr. Add. 14601, également du IX^e siècle, mais concerne Addaï (Aggaï étant absent de cette liste des 72), CURETON, W., 1864, p. 110, p. 109 (trad.). VAN ESBROECK, M., 1972, p. 268-269. La mention d'une citadelle constitue une référence explicite à la légende d'Angl-tun ; la présence de la Sophène, dans laquelle ce territoire est pratiquement enclavé, recentre ces convergences narratives sur le personnage de Thaddée/Addaï du cycle arménien. Le catalogue des soixante-dix disciples, ms. Or. 2695 (qui se prévaut de l'autorité d'Eusèbe de Césarée) opère lui aussi un glissement entre l'élève et le maître, entre Aggaï et Addaï, dans un contexte strictement édessénien. Tous deux sont originaires de Panéas, signe évident d'une superposition, VAN ESBROECK, M., 1994, p. 156.

⁶ DE LAGARDE, P., 1852.

⁷ NAU, F., 1912², Appendice 1, p. 233. La *Doctrina apostolorum* faisait déjà mention des principaux lieux de mission décrits, avec d'infimes différences, d'ordre formel, CURETON, W., 1864, p. 24-35 (trad.), p. 24-36. Notons que l'un des Soixante-dix, Syncritos, est parfois présenté comme l'un des évangélistes du Hūzistān où il meurt. Les occurrences sont toutefois rares ; signalons le ms. syr. Londres Add. 17193, de 874, VAN ESBROECK, M., 1994, p. 146. Il est présenté sous le nom d'Asyncritos dans le ms. Or. 2695 de la British Library, attribué à Eusèbe, VAN ESBROECK, M., 1994, p. 157. Les mêmes éléments sont repérables dans le *Livre de l'abeille*, BUDGE, E. A. W., 1886, p. 111 (le manuscrit arabe porte « Aḥwāz » ; le ms. d'Oxford reste plus général avec « Irāk »). Chez Michel le Syrien, le même personnage porte le nom plus grécisé de Socrate, CHABOT, J.-B., 1902, II, p. 150. Il est présenté comme l'un des sept diacres par Abū l-Barakāt, au nombre des Soixante-dix : « [Asyncritios] se consacra à la région des Élamites et y prêcha ; c'est là qu'il mourut et fut enterré », BAUMSTARK, A., 1901, p. 268-269.

⁸ CHABOT, J.-B., 1904, p. 135, l. 29-33 ; l. 22-28 (Aggaï à Édesse auprès d'Addaï).

s'appuie sur des données plus tard travaillées par Barhebraeus ⁹. Dans la seconde section de sa *Chronique ecclésiastique*, l'historien Abū 'l-Faradj, dit Barhebraeus, résume les principales régions à la Perse, l'Assyrie, l'Arménie, la Médie, la Babylonie, et la région du Hūzistān, et des Gèles, jusqu'aux frontières de la contrée des Indiens ¹⁰. Le catalogue d'« Awdīšō » de Nisibe s'inscrit dans la lignée de Barhebraeus ¹¹. Mari Ibn Suleyman, dans sa traduction du *Livre de la Tour*, est seul à nommer un certain Aḥa comme compagnon d'apostolat d'Addaï ; il se rend avec Addaï et Māri dans la région d'Édesse, de Nisibe, de Mossoul, en Babylonie, ainsi que dans les régions du Nord, du Midi et les terres occidentales, en Cordyène et dans le Bêth-Zabdaï, avant de rejoindre Aḥwaz, les limites du Sind, jusqu'à Gog et Magog ¹². Aḥa détient le rôle et la fonction d'Aggaï. La *Chronique ad annum 1234 pertinens*, développement du cycle d'Addaï, réduit quant à elle l'apostolat d'Aggaï à la seule « Perse inférieure » et à l'Arménie ¹³.

Le « pays de Gog et Magog » a désigné dans un passé légendaire une contrée localisée parfois autour de la mer Noire ou de la mer Caspienne ; Gog aurait été le nom d'un chef de tribu scythe. Généralement, dans le contexte biblique, le nom de ce pays est symbole de paganisme. Par extension, du point de vue de l'apocalyptique, il fut associé au lieu mythique du Tartare (Ap XX, 7-15 ; Ez XXXVIII-XXXIX, 20), situé parfois chez les Scythes, au-delà des monts d'Imaus (Plinie, *HN* VI, 20). La mention de Gog et Magog pourrait n'être qu'allusion à un déplacement d'Aggaï vers le Nord (Scythie et populations des bords de la mer Noire, sur modèle de Gn X, 2 ¹⁴), aux extrémités du monde connu.

La tradition arménienne reprend les auteurs de notices syriaques ; ainsi le texte primitif du codex du

⁹ ASSEMANI, J. S., 1728, III/2, p. XVII. Un des soixante-dix disciples du nom de Phlégion est curieusement attaché au siège épiscopal des Parthes chez le Pseudo-Logothète, en trente-quatrième position, SCHERMANN, T., 1907, p. 181. Cette destination est un hapax ; ordinairement, Phlégion est évêque de Marathon. Cette singularité relève sans doute d'une interférence entre Parthes et « Marathon ».

¹⁰ ABBELOOS, J.-B., LAMY, T. J., 1872, II, p. 15-16.

¹¹ MAI, A., 1838, p. 8.

¹² GISMONDI, H., 1899, Pars prior, p. 1-2.

¹³ ABOUNA, A., FIEY, J. M., 1974, p. 97.

¹⁴ « Voici la descendance des fils de Noé... Fils de Japhet : Gomer, Magog, les Mèdes... » (Gn X, 2). Cf. ASSEMANI, J. S., 1728, III/2, p. CCCCXXXVI.

Matenadaran 993, d'origine syriaque, fol. 643 ¹⁵. Mais les synaxaires ont privilégié une description d'un apostolat de l'apôtre Thaddée à Édesse puis en Arménie (ms. A fol. 140^r a ; ms. B, fol. 304b ¹⁶). Thaddée a pour disciple Addaï (Atté chez Moïse de Khorène) qui joue alors le rôle d'Aggaï : sa prédication s'effectue ainsi chez les Perses, les Mèdes, les Élamites, les Assyriens. C'est l'ambivalence du personnage Thaddée qui conduit à ce décalage successif qui, à partir de Thomas exécuteur de la promesse du Christ pour le roi Abgar, fait de Thaddée, Addaï et d'Addaï, Aggaï.

À la lecture de ces notices il semble que le personnage Aggaï ait reçu un territoire immense aux contours mal délimités, correspondant à l'immensité de l'empire iranien. Toujours présenté comme disciple de l'apôtre Addaï, Aggaï, par son champ missionnaire, semble étendre sa mission à sa dimension maximale. Il convient de nuancer le jugement de J. M. Fiey selon lequel « les textes qui parlent d'Aggaï ignorent l'apôtre Māri » ¹⁷ : la présence de l'apôtre Mār Māri en effet n'exclut pas celle d'Aggaï ; les auteurs syriaques mentionnent bien souvent ces deux noms aux côtés d'Addaï parmi les Soixante-dix, premiers évangélisateurs de l'Orient mésopotamien. Aggaï est ainsi présenté comme une figure missionnaire à part entière, mais une figure intermédiaire, en demi-teinte, entre le maître initiateur de l'implantation chrétienne dans la cité-mère des missions à venir, et le fondateur du siège patriarcal de Séleucie-Ctésiphon.

¹⁵ VAN ESBROECK, M., 1994, p. 138.

¹⁶ BAYAN, G., 1924, p. 97 [783]-99 [785], 99 [785]-101 [787]. Cf. la célébration de la « Fête du saint apôtre Thaddée notre illuminateur » au 14 du mois de Kalotz (22 décembre), *ibid.*, p. 92 [778]-95 [781].

¹⁷ FIEY, J. M., 1970 (Jalons), p. 36.

MĀRI

Compté parmi les tout premiers évangélisateurs de l'Orient perso-mésopotamien, Mār Māri ne figure que dans les listes syriaques et les compilations syro-orientales, exclu — parce que sans doute méconnu — des traditions occidentales.

Les *Actes de Mār Māri* ont été édités pour la première fois en 1885 par J.-B. Abbeloos, accompagnés d'une traduction latine d'un manuscrit du monastère d'Alqoṣ, au Nord de Mossoul. Paul Bedjan, dans sa collection des *AMS*, a restitué à son tour le texte syriaque¹. Nous en avons donné une traduction française et un commentaire, publiés en 2001 auxquels nous renvoyons, en particulier pour les relectures proposées par l'auteur des origines chrétiennes de l'Église de Perse². Le récit rapporte en 34 séquences le périple missionnaire de Mār Māri, l'un des soixante-dix disciples du Christ, compagnon des apôtres de Jérusalem (§§33 ; cf. §19) ; son apostolat est comparé à celui de Pierre et de Paul à Rome (§10). Parti d'Édesse, envoyé par Addaï, Mār Māri est rapidement rejoint par des disciples qui le secondent dans les fondations de communautés et de centres d'enseignement à travers la Mésopotamie du Sud, la Babylonie et jusque dans le Fārs. Son itinéraire suit le cours du Tigre et s'intercale très précisément entre le champ missionnaire d'Addaï (c'est-à-dire la région osrhoénienne) et celui de Thomas-Didyme aux confins de l'empire oriental. L'apôtre commence à prêcher la doctrine évangélique à Nisibe et en Arzanène. Après avoir traversé la région d'Arbèles (§§8-11) et le Bēth-Garmaï (§§12-14), il descend vers la Babylonie (§§15-16) et la Perse (§17). À Kaškar, comme partout, il éradique démons et idoles, dont une divinité vénérée sous l'apparence d'un aigle. Les sections 18 à 30 narrent sa difficile mission à Séleucie, encore pénétrée de traditions hellénisantes, et dans les environs. Cet

apostolat se poursuit en Mésène, dans le Bēth-Hūzāyē, enfin en Perse, jusqu'aux régions « inférieures » (§§31-32). Avant de mourir, Mār Māri désigne Pāpā comme son successeur sur le siège de Kokhé. Ses reliques sont déposées à Dorqonie, près de Séleucie-Ctésiphon. Nous avons eu l'occasion de montrer ailleurs l'intention de l'auteur des *Actes* qui opère une véritable relecture des origines à la lumière des dangers que connaissaient alors les chrétiens de Perse aux VI^e-VII^e siècle : l'insistance trinitaire des credo par exemple est l'une des clefs d'interprétation pour comprendre les positions contre le docétisme, l'arianisme, le marcionisme et le manichéisme. Les *Actes* fonctionnent en véritable jeu d'opposition à l'encontre du mouvement inauguré par Māni : Mār Māri rassemble autour de lui plusieurs disciples dont trois portent les noms des principaux collaborateurs de Māni, aux origines du mouvement, Adda, Toumis et Papa l'araméen. Adda apparaît notamment dans un passage lacuneux du *Codex Manichéen de Cologne* (165, 4)³ et dans plusieurs fragments sogdiens et parthes ; l'*Histoire de Karkā d-Beth Sloq* signale son apostolat dans la région du Bēth-Garmaï. Le parallèle est assez remarquable : Adda disciple de Māni implante la nouvelle doctrine à Kerkouk dans le Bēth-Garmaï, et Adda disciple de Māri évangélise la région de Darabhar du Bēth-Garmaï (§17). Papos correspond aussi au nom du premier missionnaire manichéen de Mésopotamie et d'Égypte d'après Alexandre de Lycopolis. Enfin, le psautier manichéen est attribué à un disciple appelé Tôm (Thomas, ou Toumis) ; notons que Māni identifia son propre circuit missionnaire à la geste de l'apôtre Thomas

¹ ABBELOOS, J.-B., 1885, p. 42-138. *AMS* I 1890, p. 45-94.

² Cf. aussi JULLIEN, C., JULLIEN, F., 1999, p. 177-193.

³ HENRICHS, A., KOENEN, L., 1988, p. 112. Les textes manichéens retrouvés dans le Turfān, au Nord-Ouest de l'Inde, citent parmi les disciples proches de Māni Adda, le missionnaire de l'empire romain. Cf. SUNDERMANN, W., 1981. Adda apparaît également dans les *Acta Archelai*, qui exposent les origines de Māni. Ce texte grec de la première moitié du IV^e siècle, attribué à un certain Hégémonius, deviendra l'une des sources majeures de l'hérésiologie chrétienne.

vers l'Inde. Les *Actes* présentent toute une relecture christianisée de la vie de Māni et de l'itinéraire d'expansion doctrinale des premiers propagateurs.

Dans la tradition syro-arabe, Aggaï et Māri sont bien souvent associés dans la mission et le parcours géographique. Mais quelques textes les singularisent. Dans la variante arabe de la *Didascalie d'Addaï*, le trajet d'Addaï est appliqué et réadapté à Māri qui obtient toute la Mésopotamie, Mossoul, le pays de Babel, le Sawād, les îles et le pays des Arabes jusqu'aux confins de Nagrān⁴, régions qu'Élie de Damas octroie à Addaï accompagné de Māri⁵. Curieusement, la ville d'Édesse, domaine attaché à la figure d'Addaï-Thaddée, n'apparaît pas dans ce texte arabe. Mār Māri prolonge en quelque sorte le ministère de prédication d'Addaï dans les environs de la cité d'Abgar, et au-delà. Le texte se retrouve dans le *Nomocanon* de Barhebraeus et sert à son inspiration⁶.

La notice de Mari Ibn Suleyman consacrée à Mār Māri fait suite à celle d'Addaï, missionnaire à Édesse. L'auteur décrit le parcours d'Aggaï/Aḥa et de Māri, envoyés à Mossoul et en Babylonie, jusqu'aux parties nordiques et australes, et vers les terres occidentales. Le trajet évoqué reprend les principaux jalons des *Actes de Mār Māri*⁷. 'Amr et Šliba rédigèrent leurs abrégés environ un siècle et demi après Ibn Suleyman ; en détaillant ses indications, ils les étayent de précisions puisées à des sources indépendantes. Mār Māri fonde le siège de l'Orient et prêche à Dorqonie, Kaškar, en Babylonie, en Iraq, à Aḥwāz, au Yémen et en Gezira, et jusqu'à la mer des Indiens⁸. Son tombeau est situé dans la grande église de Dorqonie, à droite de l'autel⁹ ; cette expression désignerait le lieu traditionnel où, dans le sanctuaire, on enterrait les évêques. Cet itinéraire correspond à l'une des dernières descriptions bourgeonnantes d'un trajet déjà en lui-même fort dense, ici rehaussé de détails propres à lui faire couvrir des régions plus méridionales encore, et plus

spécifiquement arabes. Ce champ missionnaire correspond à des zones commerciales, trajets de pénétration pour les doctrines nouvelles comme pour les marchandises : la mer du Yémen (rivages de l'Arabie Heureuse) et la mer des Indiens constituent même des espaces privilégiés pour le transit qui, par le biais des vents de mousson, s'étaient largement développés en Érythrée jusqu'aux côtes indiennes. La mention des Scénites, nomades vivant sous la tente entre la Mésopotamie (à l'époque de Strabon, *Géographie* XVI, 1, 26) et les plaines d'Arabie¹⁰, constitue un indice en faveur de cette extension de l'itinéraire vers le Sud.

Dans son *Epitome des canons apostoliques*, 'Awdīšō de Nisibe honore le cinquième siège patriarcal, celui de Babylone, d'une institution apostolique : Thomas (pour les limites orientales, indiennes) ; Barthélemy (pour la limite septentrionale, arménienne) ; Addaï (pour le centre mésopotamien et perse) auquel sont associés Aggaï et Māri¹¹.

Māri vient en quatrième position parmi les évangélistes de l'Orient décrits par Barhebraeus, après Thomas, Addaï et Aggaï. Il prêche en Orient, en Assyrie et par tout le pays de Senaar, dans le Bēth-Garmaï et à Séleucie, « ville de la reine des Perses »¹².

Le chapitre XLVII du *Livre de l'abeille* détaille l'événement pentecostal au cénacle, dix jours après l'Ascension (ms. d'Oxford cap. 52, fol. 181^r) et comporte une allusion à la dernière Cène à laquelle participèrent « [les] orientaux Mār Addaï et Mār Māri » qui emportèrent pour les besoins de leur mission un morceau du pain eucharistique conservé par saint Jean¹³. Au chapitre XLIX, l'évêque de Bašra fait figurer Mār Māri aux côtés de ses deux compagnons Addaï et Aggaï. Salomon réalise des classifications parmi les Soixante-dix : outre les cinq qui accompagnèrent Pierre à Rome et les six qui voyagèrent avec lui chez Corneille, il en signale douze qui furent rejetés du groupe compte tenu de leurs affinités avec la doctrine de Cérinthe¹⁴. À leur place, douze autres sont choisis, dont Luc, Apollos, Marc l'évangéliste, Addaï, Aggaï et Mār Māri.

⁴ RIEDEL, W., 1900 (il traduit en allemand le commencement et la fin de la rédaction arabe) ; RAḤMANI, I. E., 1904, p. 231, n. 5.

⁵ ASSEMANI, J. S., 1728, III/2, p. XVII.

⁶ Le plus ancien des manuscrits syriaques, le Add. 12155 de Londres, est daté du VIII^e siècle NAU, F., Appendice I, p. 232-233, IV, 9.

⁷ GISMONDI, H., 1899, p. 3.

⁸ GISMONDI, H., 1897, p. 1. ASSEMANI, J. S., 1728, p. XVIII-XIX. Cf. ASSEMANI, J. S., 1721, II, p. 394-395.

⁹ Cf. FIEY, J. M., 1965-1968, III, p. 189.

¹⁰ SARTRE, M., 1991, p. 315. B. Aggoula a montré que ce terme pouvait s'appliquer à toutes les régions désertiques transtigritanes ou transeuphratéennes, aussi bien qu'à l'Arabia felix, deserta, AGGOULA, B., 1995, p. 77.

¹¹ Traité IX, chap. 1, MAI, A., 1838, p. 154.

¹² ABBELOOS, J.-B., LAMY, T. J., 1872, I, p. 15-20.

¹³ BUDGE, E. A. W., 1886, p. 103.

¹⁴ BUDGE, E. A. W., 1886, p. 114.

THOMAS

Chez les auteurs ecclésiastiques comme chez les chroniqueurs, l'apôtre Thomas reste l'une des figures les plus emblématiques du voyage apostolique en Orient. La plupart des textes parlent de l'Inde, d'autres plus spécifiquement de l'empire iranien et des régions de Médie ou de Caramanie... Dans toutes les traditions syriaques, gréco-latines, arabes ou arméniennes, il est à l'origine même des envois de missionnaires vers l'Orient et les pays moins bien connus.

A. LE PARCOURS PARTHE DE THOMAS

Les témoignages patristiques des auteurs grecs et latins d'un apostolat thomasiens chez les Parthes sont assez nombreux.

L'*Histoire ecclésiastique* d'Eusèbe de Césarée restituée au chapitre III, 1, 1 le *Commentaire sur la Genèse* d'Origène (PG 12, Paris, 1857, 91) concernant la dispersion des apôtres sur toute la terre habitée après la mort de Jésus¹. Pour R. A. Lipsius, les renseignements fournis par la tradition restituée par Eusèbe ne seraient pas imputables aux traditions de la littérature apocryphe². Cette παράδοσις citée par Origène exploiterait une tradition provenant de Syrie orientale, voire de Haute-Mésopotamie, peut-être même originaire de la région d'Édesse, qui, selon E. Junod³, aurait été à l'origine de la transmission des éléments de répartition des champs de missions apostoliques. En effet, ce n'est qu'en ce passage qu'Origène évoque l'idée d'un partage de l'*oïkouménè* comme terre d'évangélisation potentielle.

Dans sa version de l'*Histoire ecclésiastique*. (I, 9, 2), Rufin d'Aquilée présente les événements sous

un jour similaire⁴, de même Socrate (*Histoire ecclésiastique* I, 19)⁵ ou Gélase de Cyzique, qui associe à la Parthie la grande Inde (HE III, 9, 2)⁶, tentant de concilier les deux traditions thomasiennes. Cette association entre l'Inde et le pays des Parthes renvoie explicitement à la zone géographique désignant l'Inde du *medius* traversée par l'apôtre avant de regagner l'espace indien péninsulaire. Les *Actes de Thomas* associent donc ici deux traditions d'itinéraires distinctes.

Les *Ἀναγνώρισιμοί*, ou *Reconnaissances* du Pseudo-Clément de Rome, rédigés en Syrie au IV^e siècle à partir d'un écrit primitif fondé sur les kérygmes des *Actes de Pierre* restituent l'impact de la mission de Thomas dans les régions parthes, dans un style qui rappelle le *Livre des lois des pays* du

⁴ PL 21, col. 478. Sur le modèle de la παράδοσις d'Origène, cf. également le manuscrit de Paris lat. 8069, fol. 3^v, intitulé *Versus memoriales* (l. 2b) Euchère de Lyon (PL 50, col. 809-810) le calendrier latin du Sinaï, GRIBOMONT, J., 1957, p. 114, ou le texte de la *Divisio apostolorum* (ms. Paris. 12604, fol. 91^v), SCHERMANN, T., 1907, p. 217, l. 22. Reprenant Rufin, la chronique syriaque anonyme *ad annum 1234 pertinens* subdivise le pays en trois zones géographiquement typées : l'aire parthe pour Thomas, les régions éthiopiennes pour Matthieu, les régions indiennes contiguës à l'Éthiopie pour Barthélemy, CHABOT, J.-B., 1937, p. 116. Thomas prêche parmi les Parthes et les Indiens, *ibid.*, p. 100.

⁵ PG 67, col. 125-126

⁶ LOESCHCKE, L. G., HEINEMANN, M., 1918, p. 148. Cf. aussi le §94 des *Actes de Philippe* en grec, BOVON, F. et alii, 1996, p. 237 §143. La version latine du ms. Sinaïticus Syr. 10 est attribuée à Irénée de Lyon. Il s'agit d'une copie du IX^e siècle dont l'original remonte sans doute au VII^e siècle, voire aux dernières années du VI^e siècle (elle restitue en effet des éléments de polémique anti-julianite et anti-jacobite qu'A. de Halleux place à la fin du VI^e siècle, DE HALLEUX, A., 1972, p. 171-199). Ce texte situe Calamine, ville du martyre de Thomas, chez les Parthes. La localisation parthe reprend la tradition eusébienne, amplifiée par la postérité du récit de Rufin ; la mention de Calamine renvoie aux récits grecs et syriaques, SMITH-LEWIS, A., 1894, p. 7 ; SCHERMANN, T., 1907, p. 219.

¹ BARDY, G., 1952, p. 98. PG 12, col. 51. PG 20, col. 215. Cf. Haymon, PL 118, col. 831.

² LIPSIVS, R. A., 1883, I, p. 14-16. HARNACK, A., 1918, p. 14-16 ; *id.*, 1924⁴, p. 109-110.

³ JUNOD, É., 1981 (Origène), p. 244-245.

philosophe édessénien Bardesane (IX, 29, 2) ⁷. L'écrit de base des *Reconnaissances* conservant le dialogue sur le destin de Bardesane (*Reconn.* IX, 19, 29) serait donc nécessairement postérieur à 222, date de la mort du philosophe d'Édesse.

C'est également l'option parthe que choisit la *Chronique* du Pseudo-Denys ⁸. De même, d'après le gnostique Héracléon vers la fin du II^e siècle, Thomas serait mort naturellement (cité par Clément d'Alexandrie, *Stromates*, IV, 9, 71, 3) ⁹.

B. VERS L'INDE

Sous l'influence des *Actes de Thomas*, diffusés un peu partout et dans différentes traditions linguistiques, s'esquisse un schéma d'évangélisation proprement indien, d'abord peu détaillé puis de plus en plus précis dans la succession des peuples visités et convertis par l'apôtre. Le pays parthe reste cependant au premier rang des contrées traversées par Thomas, signe d'une recherche manifeste pour concilier la tradition eusébo-rufinienne d'une part et celle des *Actes* de l'autre.

1. Le parcours iranien vers l'Inde

La tradition littéraire grecque

Les auteurs grecs sont très prolixes sur la destination de Thomas, et multiplient les déplacements. En ce qui concerne l'évangélisation primitive opérée par l'apôtre, la version du Pseudo-Dorothee détaille tout le parcours du missionnaire : Parthie, Médie, Perse, Germanie ¹⁰, Bactriane. Thomas meurt à Calamée d'Inde.

⁷ PG 1, col. 1415. Le témoin le plus ancien est Basile de Césarée, mort en 379. Les dix livres des *Reconnaissances*, originellement rédigés en grec et désormais perdus, ont été conservés en latin grâce à la traduction de Rufin d'Aquilée, réalisée vraisemblablement avant 406, SCHNEIDER, A., CIRILLO, L., 1999, p. 13-23 ; pour les manuscrits, p. 63-64. Ils proposent pour *terminus ad quem* de ce document une fourchette comprise entre 222 et 325, première attestation patristique des *Homélies* (chez Eusèbe, *HE* III, 38, 5). La version syriaque, réalisée probablement à Édesse en 411 (ms. British Library Add. 12150), a conservé les quatre premiers livres et permet de remonter au grec contemporain de l'original dont se servit Rufin.

⁸ CHABOT, J.-B., 1949 (*Chronique* du Pseudo-Denys), p. 121-122.

⁹ PG 8, col. 1281-1282.

¹⁰ SCHERMANN, T., 1907, p. 155-156, l. 16-19. La mention des Γερμανοί parmi les peuples de l'empire perse pourrait être un héritage de l'*Histoire* d'Hérodote qui cite des

Rapportant cette tradition, dans cette même famille textuelle, le manuscrit de Metz 1160, fol. III, du XII^e siècle, expose une liste de disciples et d'apôtres proche du ms. Paris. gr. 237, dont l'original serait antérieur de deux siècles ¹¹. Le texte de la BHO coté 88 énumère les mêmes peuplades ; il s'appuie sur le manuscrit principal de l'édition du P. Tchérakian 1554 ¹². Indépendants des recensions arméniennes, les manuscrits géorgiens du Mravaltavi du Kladjeti A- 144 et de Parkhali A- 9S dressent eux aussi un tableau très iranien, proche du catalogue de Dorothee évêque de Tyr dont ils s'approprient le patronage ¹³.

La *Chronique pascale* porte l'empreinte de la notice du Pseudo-Dorothee qu'il restitue presque mot pour mot ¹⁴.

La famille textuelle rattachée à Épiphanie présente la même structure d'ensemble avec quelques compléments non négligeables. Le plus ancien témoin latin de catalogues apostoliques connus, le manuscrit latin de Vérone, complété et publié par C. H. Turner grâce au ms. du Vatican gr. 1506, permet de mieux percevoir le texte initial inscrit en filigrane chez Épiphanie. À Thomas sont associés six peuples : Parthes, Mèdes, Carmaniens, Hyrcaniens, Bactriens, Margiens ¹⁵. Cet investissement de tout l'espace iranien est repris par le modèle original grec qui servit à Moïse de Bergame pour sa traduction du catalogue attribué à Épiphanie (dans le manuscrit de la bibliothèque municipale de Nîmes 52, de la fin du XII^e siècle), à la fois plus ancien et complet que le texte connu d'Épiphanie ¹⁶.

Germanis au nombre des différentes tribus composant le peuple perse (*Histoires* I, 125), LEGRAND, Ph.-E., 1970, I, p. 146-147.

¹¹ DOLBEAU, F., 1990, p. 69.

¹² LELOIR, L., 1992, p. 755 ; SCHERMANN, T., 1907, p. 155-156, l. 1-2, 17.

¹³ S'inscrivant au cœur de la querelle monophysite, ils transmettent, dans une perspective combattante, une liste des sièges apostoliques orthodoxes du VI^e siècle contre celles de partisans adverses. VAN ESBROECK, M., 1994, p. 131.

¹⁴ PG 92, col. 1071-1072.

¹⁵ TURNER, C. H., 1913, p. 63. Au fol. 78^r du texte grec correspond le fol. 156^v du ms. LI (49) de Vérone. Cf. le catalogue apostolique du manuscrit Paris. 1115, fol. 233^v, du XIII^e siècle, dont les témoins ont été répertoriés par SCHERMANN, T., 1907, p. 11, 107.

¹⁶ DOLBEAU, F., 1986, p. 308.

L'énumération de Jérôme des peuples que rencontre Thomas est en parallèle avec les textes grecs : *De duodecim apostolis*¹⁷ et la version grecque du *De viris illustribus* établie par Sophronius¹⁸.

Le catalogue du Pseudo-Hippolyte comporte lui aussi l'ensemble de cette énumération de peuples, marquée par les traditions grecques épiphaniennes et dorothéennes. Cependant, la description du mode de mise à mort de Thomas lui est particulière (son cadavre est découpé en quatre parts) et laisse présager une autre influence littéraire¹⁹. Sans doute pourrions-nous évoquer des textes de la famille épiphanienne n'ayant retenu que le lieu de mort de Thomas et sa ville de déposition, tel le texte gréco-syrien. Dans son énumération des peuples évangélisés, le Pseudo-Hippolyte omet les Germains, que mentionnait Dorothée, gardant en revanche comme ce dernier le peuple mède. Il convient par ailleurs d'observer la transformation "*Máγois*" en "*Máργois*". Plus qu'une possible erreur par rapport à la source initiale, nous préférons y voir une unité de contexte que l'auteur a maintenue malgré tout : les mages persans constituent des éléments tout aussi vraisemblables que la Margiane, province de l'empire iranien.

Les synaxaires et ménologes grecs s'accordent sur la destination finale de Thomas, mais diffèrent quant à son champ d'apostolat. La forme la plus complète du cod. Bérol. 219 (Sirmond.) du XVe siècle donnée par T. Schermann d'après l'édition de H. Delehaye²⁰ mentionne un trajet très proche des descriptions partho-mèdes épiphaniennes et dorothéennes : Parthie, Médie, pays perse et Inde²¹. La forme abrégée du synaxaire dans le manuscrit de Paris 1575, du XIIe siècle, est rigoureusement semblable²².

Nicéas Paphlagone consacre l'*Oraison VII* à Thomas, sur modèle des catalogues apostoliques des Pseudo-Épiphane et Dorothée : l'apôtre conduit au Christ sous les Parthes, les Hyrcaniens et les Bactriens²³.

La tradition de langue latine

Cette tradition a retenu le trajet iranien de Thomas à travers les textes s'inspirant du *Breviarium apostolorum* (BHL 652). Ce dernier, tout en maintenant la lignée d'un passage de l'apôtre au pays des Parthes, ajoute les régions adjacentes citées en une expression englobante, « les régions orientales ». Nous comprenons ainsi que les notices qui lui sont apparentées aient pu chercher à développer ce thème à partir des traditions voisines plus étoffées, en particulier les traductions latines d'Épiphane et de Dorothée²⁴.

Adaptation d'un modèle proche de BHG 154, et antérieur aux notices de l'évêque de Séville, le ms. Garrett 65 du XVe siècle, apparenté au texte gréco-syrien, a pu servir d'appui à Isidore. Les nouveaux témoins du *De Ortu et Obitu Patrum et Apostolorum* (DOOPA) découverts par F. Dolbeau ne proposent aucune variante significative. La seconde notice isidorienne (DOOP2) apparaît fort proche des quelques lignes du début du ms. Garrett. Cette notice n'a retenu qu'Édesse, destination finale de l'itinéraire²⁵. L'ajout de cette ville et du transfert des reliques dans cette cité sont les composantes majeures des récits calendaires et des martyrologes. Mais ce sont surtout les traditions littéraires syriaques qui ont pris cet élément en compte, et qui l'ont intégré dans leur structure narrative. B. de Gaiffier suppose une parenté commune aux notices latines du *Breviarium*, et du *De ortu et obitu Patrum* d'Isidore de Séville²⁶. Le texte du DOOP1 de l'évêque de Séville frappe en effet par sa parenté narrative *ad verbum*.

Le *Laterculus quidam anonymus* insiste lui aussi sur le pays où souffrit l'apôtre, sans omettre la

¹⁷ PL 1, col. 1415, n. 1.

¹⁸ FABRICIUS, J. A., 1718, p. 225. SCHERMANN, T., 1907, p. 111.

¹⁹ *Ibid.*, p. 166.

²⁰ *Ibid.*, p. 184-194.

²¹ *Ibid.*, p. 187, l. 9-11.

²² *Ibid.*, p. 185, l. 12-13. La forme brève écarte quant à elle toute direction autre que l'Inde, reprenant le schéma directeur traditionnel déjà esquissé par les *Acta* qu'elle restitue.

²³ PG 105, col. 127-146.

²⁴ DE SMEDT, C., VAN HOOFF, G., DE BACKER, J., 1883, p. 9. Cf. le manuscrit latin 574 de Barcelone qui réintègre les éléments du *Breviarium*. DOLBEAU, F., 1998, p. 18 §6.

²⁵ DOLBEAU, F., 1986, p. 135 ; *id.*, 1994, p. 106, 101. PL 83, col. 1289-1290.

²⁶ Les ressemblances dont ils font preuve suggèrent en effet une certaine dépendance à l'égard d'un archétype qui aurait été mis en circulation au tout début du VIIe siècle. DE GAIFFIER, B., 1963, p. 107-110. Cet archétype serait une notice comparable à celle du manuscrit de Paris, le lat. 4886, fol. 66v-67v (du XIe siècle). Ce catalogue, proche du ms. 853 de Vatopedi, complète les données du *Breviarium* d'éléments de la famille épiphanienne, DOLBEAU, F., 1986, p. 128 ; PL 83, col. 152, 154. L'évêque de Lisieux, Fréculph (PL 106, col. 1149) est influencé par cette tradition, tout comme Julien de Tolède (à partir de la forme abrégée de l'évêque de Séville, PL 96, col. 565, col. 746).

ville de son martyr, citée dans la première et la seconde version du *De ortu et obitu patrum* : « la ville de Calamia d'Inde » (ms. Paris. lat. 9562, fol. 142^v) ; « la ville de Colamia en Inde » pour le ms. Marcian. 21, 10, à peine plus tardif.

2. Le parcours strictement indien

La description de l'itinéraire thomasien a des allures d'un voyage au "bout du monde", vers les confins, l'extrémité orientale de l'empire iranien. Nombre d'auteurs n'ont ainsi retenu que la destination finale de l'apôtre, sans se soucier de tracer les étapes hypothétiques d'un trajet à travers le pays des Parthes et des peuples voisins, se fondant en cela sur le récit des *Actes de Thomas*, qui constituent en somme un modèle puisque ces jalons littéraires essentiels sont repris pour être réintroduits et réexploités dans de courtes notices.

Les *Actes de Thomas* : tradition littéraire et modèle de composition ²⁷

La version syriaque des *Actes de Thomas* ²⁸ a été pour la première fois publiée par W. Wright ²⁹.

²⁷ Nous voudrions indiquer à présent quelques traductions modernes des *Actes de Thomas* : JAMES, M. R., 1924 réimpr. ; réédité par ELLIOTT, J. K., 1993, p. 447-511. KLIJN, A. F. J., 1962, p. 63-164. DRIJVERS, H. J. W., 1992 (The Acts), p. 339-405. ERBETTA, M., 1966, II, p. 313-374 (seulement le Pseudo-Abdias). En français, FESTUGIÈRE, A. J., 1983, p. 45-117 ; dernièrement, POIRIER, P.-H., TISSOT, Y., in BOVON, F., GEOLTRAIN, P., (éd.), 1997, p. 1321-1470. Quelques extraits (les hymnes) dans AMIOT, F., 1952, p. 262-274.

²⁸ La langue originale des *Actes* est une question complexe compte tenu des parties bien différenciées qui les composent. Tout récemment, F. Siegert a apporté au dossier d'autres éléments, laissant la question ouverte : il identifie dans les chapitres 1 à 29 à la fois des compositions rythmées et des constructions littéraires grecques très poussées, des incorrections et des solécismes, et des sémitismes. Il conclut, prenant acte des données stylistiques hétérogènes, à l'hypothèse d'une production d'une Église non officielle, ATTRIDGE, H. W., in ATTRIDGE, H. W., et alii, (éd.), 1990, p. 241-250. SIEGERT, F., 1997, p. 244-249.

²⁹ WRIGHT, W., 1871, I, p. 171-333 (texte) ; II, p. 146-298 (traduction), à partir du manuscrit de Londres Add. 14645 daté de 936 ; *id.*, 1872, III, p. 1111-1116, n° 952 ; en 1901, il signalait les manuscrits de la Cambridge University Library, cotés Add. 2822, de 1883, dans son *Catalogue* II, 1901, p. 700-704. P. Bedjan réédita ce texte en le restructurant en seize actes, mais en l'amplifiant des additions et variantes du manuscrit 75 de Berlin, Sachau 222, AMS III, 1802, p. 1-175. SACHAU, E., 1899, p. 289-291, n° 75, manuscrit datant de 1881 sans l'« Hymne de la Perle ».

D'autres éditions de manuscrits syriaques ont été livrées par la suite ³⁰. Les *Actes* nous sont conservés principalement dans une traduction grecque et dans un remaniement syriaque. Pour A. F. J. Klijn qui releva dans les *Actes de Thomas* nombre de syriacismes, ce texte fut originellement composé en syriaque ³¹, les textes grecs n'étant finalement que des versions plus tardives dont dépendirent les traductions latines puis éthiopiennes — alors que le texte arabe relevait plus spécifiquement du syriaque. Il y a aujourd'hui un consensus pour dire que les *Actes* ont été rédigés dans la région d'Édesse dans la première moitié du III^e siècle. La version éthiopienne, tardive, se calque sur le modèle arabe. Elle fut publiée par E. A. W. Budge ³². L'édition du texte grec par M. Bonnet s'est effectuée à partir de vingt-et-un manuscrits ³³. Un abrégé en grec des *Actes de Thomas* est repérable chez Nicétas de Thessalonique qui paraphrase l'« Hymne de la Perle ». Cet auteur est le témoin d'une forme des

³⁰ Pour la liste des six manuscrits syriaques, cf. BAUMSTARK, A., 1922, p. 14, n. 11 ; KLIJN, A. F. J., 1962 (The Acts), p. 1. Cf. BURKITT, F. C., in SMITH-LEWIS, A., (éd.), 1900, Appendice VII, p. 23-44, à partir de fragments syriaques plus anciens, trouvés dans un palimpseste du mont Sinaï, datés du V^e-VI^e siècle. Les fragments du Sinaï Syr. 30 ont été édités *in extenso* par SMITH-LEWIS, A., 1904, p. 182-228 (texte arabe), 223-241 (traduction). BURKITT, F. C., 1904, p. 17-33.

³¹ KLIJN, A. F. J., 1962 (The Acts), p. 5-7, 13. Cf. TISSOT, Y., 1981, p. 304 ; *id.*, in BOVON, F. et alii, 1981, p. 223.

³² Il s'appuya sur les manuscrits de la British Library, ms. A Or. 678, fol. 152^r, col. 1 à 171^v, col. 2, et ms. B Or. 683, fol. 139^r, col. 2 à 149^r, col. 2, BUDGE, E. A. W., 1935, réimpr. Amsterdam, 1976, p. 335-386.

³³ BONNET, M., LIPSIIUS, R. A., 1903, II/2, p. XV-XXVIII, 99-291. Les plus importants restent sans doute le codex romain Vallicellanus B. 35 (XI^e siècle, désigné sous le sigle U), et celui de la Bibliothèque Nationale Paris. gr. 1510 (XI^e-XII^e siècle, répertorié P). Ces deux manuscrits principaux déterminent deux familles documentaires. C. Tischendorf a donné une version du texte sur la base de 5 manuscrits, TISCHENDORF, C., 1851, p. 190-230. Aujourd'hui, 85 manuscrits grecs sont désormais recensés, cf. ELLIOTT, J. K., 1993, p. 439. Les *Actes* arabes seraient assez proches des manuscrits P et U, ainsi que de deux textes syriaques, Add. 14645, daté de 936, et les fragments du palimpseste syriaque 30 du Sinaï. M. Van Esbroeck a pu reconstituer l'intégralité du codex Mingana Chr. Arab. 94, fol. 8^v-11^v écrit en 950, dont les feuillets étaient conservés dispersés au Bryn Mawr College, à Birmingham et à Leyde, MINGANA, A., 1933, p. 121-122. L'auteur de ce manuscrit recopie certainement un modèle bien plus ancien, VAN ES BROECK, M., 1987, p. 11 [1]. Cf. KLIJN, A. F. J., 1962 (The Acts), à partir du codex Mingana Chr. Arab. 94.

Actes de Thomas grecs, qu'il a soigneusement commentés en un sens chrétien ³⁴.

La tradition latine

Les *Actes latins de Thomas* se subdivisent en deux récits distincts :

— d'une part, le *De miraculis beati Thomae apostoli*, qui forme le IX^e Livre du Pseudo-Abdias. Il s'agit d'une réélaboration orthodoxe d'un récit gnosticiant. Cette version latine correspond globalement aux *Actes de Thomas* primitifs ³⁵. Notons cependant dans ce texte un martyr très particulier : outre une transverbération, Thomas subit le supplice du four. La narration d'Abdias sert de support à Jacques de Voragine, qui l'abrégea ³⁶ ;

— d'autre part, la *Passio sancti Thomae apostoli* (BHL 8136) ³⁷.

Datant de la première moitié du VI^e siècle, ces versions latines constituent un remaniement du texte original des *Actes* ³⁸.

Signalons qu'il existe aussi une *Vita* de Thomas anglo-saxonne rédigée au X^e siècle par le moine Ælfric, qui reprend en l'abrégeant considérablement le récit du Pseudo-Abdias ³⁹.

La tradition syriaque

L'importance de la figure de Thomas dans les *Actes* est particulièrement représentée dans la tradition syriaque où l'apôtre apparaît comme le principal missionnaire de l'Orient. Après avoir consacré une hymne à Pierre puis à Paul, le Pseudo-Éphrem en attribue exceptionnellement trois à Thomas dans un

de ses sermons ⁴⁰. L'« évangile des douze apôtres » du codex Syr. Harris 85 (Harvard Syr. 93), rédigé dans la lignée de Jacques d'Édesse, en milieu osrohoénien, vers le milieu du VIII^e siècle au plus tôt, s'inspirerait ainsi des traditions propres à Édesse. L'auteur aurait eu connaissance, en particulier, des *Actes de Thomas* et des récits syriaques de son parcours ⁴¹. Le *Transitus* syriaque de Marie (BHO 631), répertorié sous le sigle S2, associe Thomas à l'Inde (fragment du ms. Add. 14484, fol. 9-11 ⁴²). Soulignons enfin que les fêtes melkites n'ont relevé que la destination finale de Thomas vers l'Inde ⁴³.

La tradition arménienne

L'*Histoire de Thomas* est conservée dans la tradition arménienne dans trois textes majeurs : deux formes principales (BHO 1211 ⁴⁴ et BHO 1212 ⁴⁵) et une abrégée (BHO 1219) ⁴⁶. À la fin de cette histoire abrégée est résumée la mise à mort de l'apôtre, court récit de quatre paragraphes ⁴⁷. Le *Martyre de Thomas* (BHO 1215) est une copie du XIX^e siècle d'un manuscrit de 1204, correspondant au ms. du Matenadaran 7729 d'Erevan ⁴⁸. Le texte est essentiellement composé des discours que pro-

³⁴ M. Bonnet a montré qu'il était difficile de situer historiquement Nicétas, puisque les seuls archevêques de Thessalonique qui portent ce nom vivaient tous après le XII^e siècle, et que les manuscrits contenant l'abrégé des *Actes de Thomas* sont pratiquement tous antérieurs à cette époque. BONNET, M., 1901, texte grec p. 161-164, 160. Le manuscrit principal, d'après lequel nous connaissons la notice réduite du Pseudo-Nicétas, est le Paris. gr. 1516, fol. 167^r-207^v, de la première moitié du XI^e siècle ; il existe un manuscrit auxiliaire à la Bibliothèque impériale de Saint-Petersbourg, coté 95, fol. 57^r-114^r, lui aussi du XI^e siècle, cf. aussi POIRIER, P.-H., 1984, p. 296-298.

³⁵ FABRICIUS, J. A., 1719, p. 687-736 : son récit se compose des données généralement connues. Cf. MIGNÉ, J.-P., 1858, II, sous le titre d'« Histoire de saint Thomas, d'après l'Histoire apostolique d'Abdias », p. 987-1013.

³⁶ ROZE, J.-B. M., 1967, p. 57-64.

³⁷ ERBETTA, M., 1966, II, p. 375 ; pour les *Actes latins de Thomas* : p. 375-391.

³⁸ ZELZER, K., 1977, p. 37-40, 62-64 ; *id.*, 1971.

³⁹ TURNER, S., 1836⁶, II, p. 147-149.

⁴⁰ LAMY, T. J., 1882, réimpr. 1902, p. 551-566 et BECK, E., 1979, VIII, p. 138-273. Cet apostolat en Inde est rappelé dans les *Hymnes dispersées* (V-VI), et dans les *Carmina Nisibena* XLII, cf. MONNERET DE VILLARD, U., 1951, p. 77-104.

⁴¹ RENDEL HARRIS, J., 1900 (Gospel), p. 28-29. Cf. aussi DRIJVERS, H. J. W., in CAMERON, A., CONRAD, L. I., (éd.), 1992, p. 189-213.

⁴² WRIGHT, W., 1865 (Contributions), p. 27-33, 18-24 (trad.) ; ERBETTA, M., 1981, I/1-2, p. 536. En S3 (BHO 620-625), même indication, VAN ESBROECK, M., 1981, p. 266. Cf. aussi MIMOUNI, S. C., 1995 (Dormition), p. 91-92. Cf. le *Transitus* en grec du Pseudo-Jean répertorié G2 par M. van Esbroeck (BHG 1055), dont le livre fut édité au siècle dernier par C. Tischendorf : Thomas, invité à regagner Bethléem, se trouve en Inde intérieure ; TISCHENDORF, C., 1866, XXXIVs, p. 95-112. Cf. ERBETTA, M., 1981, I/1-2, p. 486-487.

⁴³ GRIVEAU, R., 1915, p. 308 [22].

⁴⁴ LELOIR, L., 1992, p. 548-569.

⁴⁵ LELOIR, L., *op. cit.*, p. 597-614.

⁴⁶ LELOIR, L., *op. cit.*, p. VII, 531-646.

⁴⁷ LELOIR, L., *op. cit.*, p. 644-645. Thomas meurt dans la ville de « Balamites », erreur de transmission du « Calamine » initial.

⁴⁸ Ce martyre débute à l'Acte XIII, plus précisément aux paragraphes 155-170 des *Actes* grecs du manuscrit du Vatican gr. 1608, fol. 7^v-12^r du XI^e siècle (BHG 1025 z), édité à la seconde partie des pages 269-288 des *Acta apostolorum apocrypha* de M. Bonnet et R. A. Lipsius, BONNET, M., LIPSIVS, R. A., 1888, réimpr. 1959, II/2, p. 269-288.

nonce Thomas dans sa prison avant son exécution⁴⁹. Ce récit arménien restitue son modèle sans abréviation, et permettrait la restitution d'un des schémas initiaux du *Martyre de Thomas*⁵⁰.

La tradition grecque

Certains récits de langue grecque donnent une version très abrégée du récit des *Actes* mais sans relation avec les *Actes mineurs*, rédigés en grec⁵¹ : ainsi, l'index des apôtres et des disciples de la *Chronique* du Pseudo-Syméon Logothète⁵², le calendrier de Syméon Métaphraste, à la date du 21 décembre (VIII^e section)⁵³, la « Liste de tous les apôtres » (XCIX) de Jean d'Euchaïtes⁵⁴, le ménologe grec de Basile Porphyrogénète⁵⁵. Le synaxaire éthiopien restitue la geste de Thomas, en particulier à la date du 18 Maskaran⁵⁶ et au neuf du mois de Tēqemt⁵⁷. Le synaxaire fait par ailleurs mémoire de certains épisodes des *Actes de Thomas* (souvent des miracles de l'apôtre) qui, sortis de leur contexte d'ensemble, sont prétexte à autant de fêtes à célébrer⁵⁸.

Les *Actes de Thomas* ont été mentionnés dans l'ancienne littérature, avec une mise en garde généralisée quant à leur relation avec la pensée mani-

chéenne et encratite. Ainsi, Philastre de Brescia (*Haer.* 88, 6) et Photius (*Bibl. cod.* CXIV⁵⁹) : tous deux attribueraient à Leucius Charinus l'autorité de ces *Actes*⁶⁰ ; Augustin, souligne le fréquent emploi de ce texte par les manichéens dans son *Contre Adimantius* cap. I, 17, 2, 5 (*PL* 42, 158-160), et pareillement dans le *Sermon de Notre-Seigneur sur la montagne selon Matthieu* I, cap. 20, §65 (*PL* 34, 1262)⁶¹. C'est la même attitude que nous retrouvons chez Turribius dans sa *Lettre aux évêques Idacius et Caponius* 5, dans laquelle il rappelle que les Pricilliens lisent les *Actes* apocryphes de Thomas (*PL* 54, Paris, 1855, 694). Épiphane indique également leur usage par les mouvements de tendance encratite (*Panarion* XLVII, 1 ; 60, 1, 5)⁶². Si le psautier manichéen, daté de la première moitié du IV^e siècle, ne fait aucune allusion à un martyr de l'apôtre, il restitue en revanche les jalons géographiques proposés par les *Actes*⁶³.

Il existe d'autres *Actes* de Thomas, mineurs, rédigés d'après le cadre rédactionnel et la teneur doctrinale des *Actes de Thomas* dont ils restent néanmoins indépendants, faisant interférer d'autres *Actes* apocryphes. Les *Πράξεις τοῦ ἀγίου ἀποστόλου Θωμᾶ* (BHG II, 1833-1834) sont sans aucun doute les plus importantes, et celles qui

⁴⁹ G. Garitte a pu identifier le modèle de cette version arménienne, la rapprochant d'un *Martyre* de l'apôtre, manuscrit grec du Vatican (ms. Vat. gr. 1608 du XI^e siècle), GARITTE, G., 1971, p. 151-152.

⁵⁰ LEOIR, L., 1992, p. 572-573. Autre version qui pourrait y contribuer : un « Martyre de saint Thomas l'apôtre en Inde », conservé dans un manuscrit en géorgien du XI^e siècle, le codex H 341 de Tiflis, fol. 110^v-119^v, publié pour la première fois en géorgien par C'. K'urc'ikidze dans son ouvrage consacré aux *Actes* apocryphes des apôtres. Cette brève section des *Actes de Thomas* correspond partiellement au texte arménien de la BHO 1215. Cf. éd. et trad. GARITTE, G., 1970, p. 497-532 ; *id.*, 1961, p. 391. PEETERS, P., 1926, description du manuscrit p. 70-74 d'après les travaux du P. Blake.

⁵¹ Exemple de forme extrêmement abrégée, le manuscrit 689 ou Supplément grec de Paris, du XIII^e siècle, constitué d'une liste en grec des douze Églises fondées par les apôtres. Pour ce qui est de Thomas, la tradition classique demeure : c'est en Inde qu'il se rend, et où il meurt. HALKIN, F., 1968, p. 332.

⁵² SCHERMANN, T., 1907, p. 178, l. 5-6. Il se fonde sur le manuscrit de Paris 1712, fol. 64 du XIV^e siècle.

⁵³ PG 116, col. 563, 559-556.

⁵⁴ PG 120, col. 1196. SCHERMANN, T., 1907, p. 205, l. 6.

⁵⁵ PG 117, col. 91-94 (au 7 octobre), col. 515-516.

⁵⁶ COLIN, G., 1986, p. 447 [129]-449 [131].

⁵⁷ COLIN, G., 1987, p. 51 [51].

⁵⁸ COLIN, G., 1992, p. 471 [27]-473 [29].

⁵⁹ PG 103. Cf. HALKIN, F., 1963, p. 414-417. L'auteur la reporte à une œuvre de jeunesse, sans doute à l'époque de son second patriarcat (877-886), sinon au-delà. Il aurait antidaté son ouvrage avant sa carrière pontificale pour échapper aux critiques.

⁶⁰ JUNOD, É., 1981 (Photius), p. 11-24.

⁶¹ Mais l'attribution aux manichéens eux-mêmes d'une rédaction ou plutôt d'un remaniement des *Actes* a été remise en question ; elle ne relèverait que de la tradition hérésiologique. Les analogies entre le texte des *Actes* et la doctrine manichéenne a plutôt mis en évidence un contexte doctrinal plus vaste dont ils dépendraient. BÖHLIG, A., 1988, p. 317-338. POIRIER, P.-H., 1998, p. 263-290. KAESTLI, J.-D., in KRAUSE, M., (éd.), 1977, p. 107-116. Il rejette la thèse traditionnelle selon laquelle un corpus limité d'*Actes* d'apôtres aurait été intégré dans le canon des écritures manichéennes. Opinion différente chez DRIJVERS, H. J. W., 1982 (Theologische), p. 277-288. En revanche, l'influence des *Actes* sur la formation et la personnalité religieuse de Māni est indubitable ; avec l'« Hymne de la Perle », leur utilisation a forgé la missiologie initiale du mouvement, SCHAEDEER, H. H., 1933, p. 337-362, en particulier p. 351-352. POIRIER, P.-H., in CIRILLO, L., (éd.), 1986, p. 233-248, propose quelques hypothèses pour la signification de l'*Hymne* et ses relations avec le manichéisme, refusant une relecture manichéenne, malgré le constat d'une connaissance évidente de l'œuvre par le groupe.

⁶² Cf. KLIJN, A. F. J., 1962 (The Acts).

⁶³ ALLBERRY, C. R. C., 1938, p. 192, l. 15-16 ; 194, l. 13.

connurent la plus large diffusion dans le monde byzantin et égyptien ⁶⁴. L'absence d'une description d'un martyr de l'apôtre, remplacée par son apothéose, plaiderait en faveur de l'ancienneté du passage, repris d'une version primitive des *Actes* ⁶⁵. Cette version, grecque, fut éditée par M. R. James à partir du codex de la British Library Add. 10073, daté du XV^e siècle ⁶⁶ ; ce texte s'écarte des *Actes* grecs édités par M. Bonnet, s'apparentant davantage aux narrations éthiopiennes ; pour M. R. James, le texte copte pourrait ainsi avoir servi de modèle à cette notice grecque, et sa rédaction remonter aux alentours de 400-540 ⁶⁷.

Les traditions coptes et arabes

Le texte arabe est tardif, compilant vraisemblablement des matériaux hétérogènes. Trois phases sont en effet repérables : le refus du départ s'apparente aux *Actes de Thomas* classiques (§1-2) ; en revanche la présence conjointe des trois apôtres Pierre, Matthias et Thomas est singulière. Enfin, la dernière section trouve des équivalences dans des traditions variées, en particulier dans les *Actes mineurs de Thomas* en grec, qui pourraient avoir été la source première, et plus tardivement dans le synaxaire arabe jacobite de rédaction copte, au vingt-six du mois de Bachons ⁶⁸. L'accompagnement de chacun des disciples par le *princeps* apostolique, Pierre, est à considérer comme un *topos* de la littérature arabe et de ses retranscriptions de sources plus anciennes. Cette présence confère en effet à l'apôtre, conduit dans sa région d'attache, le sceau de l'universalité ecclésiale, dont bénéficie en retour la communauté chrétienne nouvellement fondée.

E. A. W. Budge a publié le texte éthiopien dans son intégralité (BHO 1214) ⁶⁹. Une autre version

(BHO 1217) restitue un texte arabe du IX^e siècle, et serait relativement tardive (XIV^e siècle d'après J. K. Elliott ⁷⁰), version dépendant d'un original copte ⁷¹. Le texte de la *Prédication* appartient pleinement à la tradition copte ⁷² et n'est pas sans relations avec certains manuscrits grecs ⁷³. Les martyres éthiopien et arabe rappellent en introduction la finale de la *Prédication* de l'apôtre. La suite du récit suit de près la tradition grecque ⁷⁴.

Les transcriptions coptes des *Actes de Thomas* transmettent des éléments de la version grecque que l'on retrouve également dans les martyres en éthiopien et en arabe, qui s'en inspirent ⁷⁵ : les textes coptes portent en effet la mention d'un martyr par écorchement, et font référence à la conversion du chef de travaux du roi des Indes, Lucius ⁷⁶. Pourtant, ces récits présentent une orientation de trajectoire indo-macédonienne, ce qui leur est tout à

édité par A. Smith-Lewis. P.-H. Poirier a livré quelques fragments coptes, POIRIER, P.-H., 1984, p. 41-100. Il existe une autre version arabe présentée par KLIJN, A. F. J., 1962 (The Acts), p. 9, 12-13.

⁷⁰ ELLIOTT, J. K., 1993, p. 440.

⁷¹ BUDGE, E. A. W., 1935, I, p. 265-295 ; II, p. 319-356 (trad.). W. Budge a édité une autre version, des « Actes de saint Thomas en Inde » (BHO 1205-1209), aux pages 335-386 sur la base de deux manuscrits : le ms. Or. 678, fol. 130^r, col. 1 au fol. 133^v, col. 1 ; et le ms. Or. 683, fol. 241^v, col. 2 au 245^r, col. 2.

⁷² Une *Praedicatio Thomae* et une *Passio Thomae* ont été recensées par F. Morard. MORARD, F., 1981, p. 408, 410-411. Ce texte est principalement représenté par les fol. 99^r-101^r du manuscrit de la Bibliothèque Nationale de Paris copte 129¹⁸ (proche de BHO 1141), et par le fol. 90 du Paris copte 132². D'autres manuscrits recensés par P.-H. Poirier associent la *Prédication* et le *Martyre* ; il s'agit du manuscrit du Vatican Borgia copte 109, fasc. 127 (10) ; le ms. de la British Library Or. 6954 (47) de Londres, et des fol. 89, 91 du ms. de Paris copte 129¹⁸, POIRIER, P.-H., 1984, p. 28-30, 37. Cf. aussi la version arabe du *Martyre* (BHO 1218), venant du copte, *ibid.*, p. 27.

⁷³ Cf. BHG 1833-1834c qui, contrairement au copte, présente une homogénéité d'ensemble. BONNET, M., 1888, II/2, p. 269-288 ; JAMES, M. R., (éd.), 1897, p. 28-45.

⁷⁴ Ms. Romanus Vallicellanus B 35 et, pour la fin, le ms. Paris. gr. 1510 [P] de l'édition de M. Bonnet, BONNET, M., LIPSIVS, R. A., 188, réimpr. 1959, II/2, praefatio p. XVI.

⁷⁵ Martyre éthiopien, BHO 1214, BUDGE, E. A. W., 1935, réimpr. 1976, I, p. 265-287 ; II, 1901, p. 265-286 ; recension arabe, BHO 1213, SMITH-LEWIS, A., 1904, p. 80-93 (trad.). Cf. également le synaxaire arabe jacobite, BASSET, R., 1922, p. 414 [1056]-416 [1058].

⁷⁶ Cf. le synaxaire arabe jacobite en date du 26 du mois de Bachons (21 mai), BASSET, R., 1922, p. 413 [1055]-416 [1058]. Le récit s'achève néanmoins sur un transperçement de lance, détail qui relie les versions de ces textes aux *Actes* gréco-syriaques. Il s'agit d'un recueil d'influences composites.

⁶⁴ Le monde occidental connaîtra davantage la version latine du Pseudo-Abdias.

⁶⁵ DE SANTOS OTERO, A., 1992, p. 457.

⁶⁶ JAMES, M. R., 1897, II, p. 28-45. Cf. également la recension de DE SANTOS OTERO, A., 1992, p. 458.

⁶⁷ JAMES, M. R., 1897, p. XXIX-XLIII.

⁶⁸ BASSET, R., 1922, p. 413 [1055]-416 [1058]. Si la trame reste comparable, les sources qui ont nourri l'histoire sont cependant utilisées de manière différente, notamment sa finale qui est un retour aux *Actes de Thomas*, et ne comporte pas de glorification.

⁶⁹ BUDGE, E. A. W., 1935, réimpr., 1976, I, p. 265-287 ; II, p. 265-286 (trad.) ; SMITH-LEWIS, A., 1904, p. 67-78, 80-93 (trad.) ; ms. A de la British Library Or. 678, fol. 119^v, col. 1-129^v, col. 2 ; ms. B Or. 683, fol. 231^v, col. 2-241^v, col. 1. La version éthiopienne s'appuie sur la tradition copte, à l'instar du texte arabe (BHO 1213), qui fut

fait particulière. Cette destination se retrouve dans le cadre des légendes hagiographiques matthéennes. Il s'agit de témoins influencés par le *Breviarium apostolorum*, telles les deux mémoires de Julien de Tolède accordées à l'apôtre Matthieu : l'une le fait aller en Macédoine ⁷⁷, l'autre en Éthiopie ⁷⁸. Toujours dans la tradition latine, et suivant un ordre macédonno-éthiopien, le passage concernant Matthieu au chapitre XVI du deuxième livre d'Ordéric Vital restitue des données traditionnelles très proches de nos versions coptes des *Actes de Thomas* ⁷⁹. C'est encore souligner les confusions quant au cadre "indien" imparti aux apôtres.

Le parcours indien inspiré des *Actes de Thomas*

Les notices proposant un parcours indien reflètent les éléments descriptifs des *Actes grecs* mineurs relatifs à l'écorchement de Thomas. L'index gréco-syrien (ms. Vat. 2001, fol. 302^v, du XII^e siècle) fournit peu de renseignements nouveaux ⁸⁰. L'allusion à une mort par écorchement, que nous retrouvons d'ailleurs dans les *Actes* mineurs grecs de Thomas (BHG II, 1833-1834), rappelle le martyre de Māni. Ce dernier voulut, dans son trajet vers les bouches de l'Indus, suivre les traces de l'apôtre Thomas. Thomas subit l'un des supplices qu'une tradition manichéenne a retenu pour Māni, mis à mort sur ordre de Vahrām II. La « prédication des apôtres » (BHO 89 ; ms. principal 731 de Venise), attribuée à Épiphanes de Chypre (texte défini comme gréco-syriaque par T. Schermann) signale le même supplice ⁸¹. Le manuscrit arménien 871 du Matenadaran est placé lui aussi sous l'autorité d'Épiphanes ⁸².

Les témoignages patristiques

Ces textes mentionnent tous exclusivement l'Inde, sans contrée avoisinante ou détour dans l'itinéraire. L'évocation de l'apôtre par Grégoire de

Nazianze le Théologien (330-390) ne déroge pas à la tradition indienne (*Conseil sur l'oraison* XXXIII, 11) ⁸³. L'Inde est encore la destination attribuée par Ambroise à l'apôtre Thomas dans son *Commentaire du Psaume* XLV ⁸⁴. C'est la même destination qu'a retenue Jérôme dans sa *Lettre* LIX à Marcella ⁸⁵. À la fin du IV^e siècle, l'évêque de Brescia Gaudence (360-410) établit dans la même optique son *Sermon* XVII où il donne un bref résumé des données géographiques concernant Thomas ⁸⁶. L'Inde est aussi la seule destination de Thomas chez Paulin de Nole (353-431), dans l'un de ses poèmes intitulé *Sur la joie de la Nativité* (XVIII) ⁸⁷ et chez Grégoire le Grand (540-604) qui s'appuie en fait sur un *logion* extrait des *Actes de Thomas* : « Ne crains pas de descendre en Inde parce que moi je ne t'abandonnerai pas » ⁸⁸. La destination finale indienne de Thomas a été globalement retenue par l'auteur d'un court catalogue d'apôtres contenu dans le codex géorgien 42 d'Iviron, au mont Athos (fol. 233^v, 4-12) ⁸⁹. Celui-ci se base, selon toute vraisemblance, sur les notices latines des *Actes* latins et du *Breviarium*, et sur les compositions qui leur sont liées.

L'Inde en ses limites extrêmes

D'autres textes étendent la mission thomasienne à des régions indiennes plus précises, mieux situées, offrant ainsi des interprétations suggestives et une abondance de détails géographiques pour l'esquisse d'un trajet plus "complet".

Un pan entier de la tradition syriaque évoque le Sind comme l'une des composantes importantes du parcours de Thomas vers les contrées orientales les plus éloignées. Ainsi, l'une des variantes manuscrites du *Livre de l'abeille* de Salomon de Baṣra, le manuscrit d'Oxford 53, fol. 182^r, propose quelques modifications intéressantes : la prédication de Thomas s'effectue en Inde, en Perse et dans le Sind ; plus traditionnellement, le manuscrit indique l'Inde

⁷⁷ PL 96, col. 565.

⁷⁸ PL 96, col. 745-746.

⁷⁹ PL 188, col. 168. Soulignons qu'une homélie attribuée à Jean Chrysostome parle de l'Éthiopie qu'évangélisa Thomas, pays ainsi assimilé à l'Inde, cf. PG 59, col. 495-498.

⁸⁰ SCHERMANN, T., 1907, p. 72, l. 7-8. Le manuscrit du Vatican 1506, fol. 78^v propose la lecture plus classique λογχευθεις (mort par transpercement de lance) à la place de περιδαρεις (mort par écorchement).

⁸¹ LELOIR, L., 1992, p. 767.

⁸² VAN ESBROECK, M., 1994, p. 113.

⁸³ PG 36, col. 227-228.

⁸⁴ PL 14, col. 1143-1146.

⁸⁵ PL 22, col. 586-889 [327-330] ; voir également LABOURT, J., 1853, III, p. 85-90, et particulièrement p. 89-90.

⁸⁶ PL 20, col. 962-964 [338-340].

⁸⁷ PL 61, « Poemata » XXX, col. 671-673 [659-660], l. 33. Cf. le poème XIX retraçant mot pour mot les destinations de chaque apôtre, *ibid.*, col. 513-515 [450-452], l. 82.

⁸⁸ PL 78, col. 819 [842].

⁸⁹ BLAKE, R. P., 1933-1934, p. 235-237, fol. 233^v, l. 4-12 ; cf. VAN ESBROECK, M., 1968, p. 139-150.

comme lieu de sa sépulture. La mention du Sind renvoie explicitement au trajet maritime commercial de l'Océan Indien, et plus particulièrement aux bouches de l'Indus, l'une des principales places d'arrivée du trafic indien. Dans sa *Collection des canons arabes*, Élie de Damas décrit une évangélisation sur la côte du Sind, en Inde et dans les contrées maritimes ⁹⁰. La présence de Jude fils de Jacques aux côtés de l'apôtre pourrait être une allusion implicite et indirecte aux *Actes de Thomas* dans lesquels le protagoniste porte aussi le nom de Judas. Mais ici les prénoms renvoient à deux apôtres distincts, ce qui enrichit la tradition apostolique locale. Plus tardivement, le chapitre I du neuvième traité d'ʿAwdišōʿ de Nisibe esquisse la description des « cinq grands empires du monde », donnant en parallèle les cinq grandes Églises de fondation apostolique ; les sièges d'Inde et du Sind institués par Thomas dépendent de Babylone ⁹¹.

Après une énumération des canons de l'Église naissante, la « Didascalie d'Addaï » ⁹² relate brièvement le départ en mission de quelques apôtres pour l'Orient. Thomas est des leurs : il se rend en Inde et dans tous les pays environnants jusqu'à la dernière mer (§ 4, III) ⁹³. Le Sind est souvent associé au point d'arrivée ultime de la mer appelée « mer Extrême » ou « dernière mer ». Cette dénomination relève naturellement d'un vocabulaire de navigation puisque, depuis les rivages arabes et perses, accostaient les navires après la traversée, et chargeaient là les cargaisons de marchandises avant le retour au pays ⁹⁴. L'*Epitome des canons apostoliques* d'ʿAwdišōʿ reprend cette narration ⁹⁵. Les variantes de la *Didascalie* en arabe et en éthiopien indiquées par Riedel ⁹⁶ présentent un schéma géographique qui privilégie la mention du Sind ; la « dernière mer » devient, dans la version éthiopienne, « la mer

Érythrée ». Tous deux modifient l'appellation « Judas Thomas » héritée des *Actes* de l'apôtre au profit du classique « Thomas l'un des Douze ».

Nicéphore Calliste situe son propos dans la lignée des Pseudo-Épiphane et Dorothee, qui font aboutir le trajet dans l'empire iranien en Inde. L'originalité de notre auteur est la présence dans son récit — au chapitre 11 de son *Histoire ecclésiastique*, livre II — de l'île de Taprobane, réceptacle de l'action de Thomas ⁹⁷. Taprobane joue le rôle de terminus géographique, de « bout du monde » pour l'évangélisation de l'Orient, extrémité orientale et méridionale du continent indien, aboutissement des voyageurs. L'île de Ceylan, au témoignage de Cosmas, abritait une communauté chrétienne de Persans, les prêtres étant ordonnés en Perse.

C. LE TRANSFERT DES RELIQUES VERS L'INDE

La venue du corps de Thomas dans la ville d'Édesse varie dans le temps selon les chroniqueurs. Les *Actes de Thomas* s'achèvent sur le détail d'une translation des reliques de l'Inde vers la Mésopotamie (§170) ⁹⁸. S'agit-il d'une précision ajoutée ultérieurement au texte ? Une tradition rapporte que vers 232, un marchand découvrit en Inde les restes de Thomas et les transféra à Édesse ⁹⁹. Le *Chronicon ad annum Domini 846 pertinens* évoque pour l'événement le contexte du concile des Églises d'Orient à Constantinople en 382 ¹⁰⁰. Socrate (*HE* IV, 18 ¹⁰¹) comme Sozomène (*HE* VI, 18 ¹⁰²) rapportent l'existence à l'époque de l'empereur Valens de cette basilique consacrée à l'apôtre Thomas. L'itinéraire de la pèlerine Égérie est intéressant puisqu'il permet d'évaluer de manière unique, comme souvenir de pèlerinage et témoignage oculaire, l'ancre du christianisme en Mésopotamie autour de 380 après J.-C. La notoriété de saint Thomas a pu

⁹⁰ ASSEMANI, J. S., 1728, III/2, p. XIII ; résumé, p. XX.

⁹¹ MAI, A., 1838, Tractatus IX, chap. 1, p. 154.

⁹² Ms. jacobite répertorié Siro 148 du Vatican, et ses témoins de Londres, Add. 1255 et Add. 14173, fol. 37, et de Paris (62). Cf. MAI, A., 1838, p. 169-175, 3-8 (trad.).

⁹³ NAU, F., 1912, Appendice I, p. 230 ; CURETON, W., 1864, p. 32. Cf. le folio 643 du codex arménien 993 du Matenadaran, VAN ESBROECK, M., 1994, p. 138.

⁹⁴ La version que donne W. Cureton à partir des manuscrits de Londres ne diffère pas de cette transcription, si ce n'est pour quelques détails sans importance, CURETON, W., 1884, Londres, 1864, p. 33, l. 18-21 (Add. 14644, fol. 10 ; Add. 14531, fol. 109).

⁹⁵ MAI, A., 1838, p. 7.

⁹⁶ RIEDEL, W., 1900.

⁹⁷ PG 145, col. 863-864, 891-892 [223].

⁹⁸ De l'Inde à Édesse pour le texte latin (BHL 8140) ; les versions syriaques et grecques restent plus ouvertes, parlant de l'Occident de manière générale voire de la Mésopotamie (BHO 1186-1204 ; BHG 1800-1831). Cf. DEVOS, P., 1948, p. 251.

⁹⁹ HAMBYE, E. R., 1963, p. 421. ASSEMANI, J. S., 1719, I, p. 399.

¹⁰⁰ BROOKS, E. W., CHABOT, J.-B., 1904, (*Chronique ad an. 846*), p. 158, l. 9-14.

¹⁰¹ PG 67, col. 503-504 ; DUVAL, R., 1892, p. 281-282. Le même contexte est présenté par Éphrem, avec mention du « grand temple de l'apôtre Thomas », LAMY, T. J., 1886, p. 76, n. 1.

¹⁰² PG 67, col. 1335-1336.

attirer des chrétiens à Édesse ; Égérie s'est ainsi rendue au « martyrium de saint Thomas », situé à l'extérieur de la ville (XIX, 3), indépendant de l'église principale, retransformée par l'évêque Qūnā en 312-313. À la date de son passage, en 384, les reliques de l'apôtre, jadis rapportées de l'Inde, n'avaient pas encore été transférées dans la cathédrale ; elles le seront dix ans après sa venue ¹⁰³, fait dont témoigne la *Chronique d'Édesse*, un 22 août ¹⁰⁴. Au V^e siècle, Rufin d'Aquilée atteste la présence des reliques du saint à Édesse, véritables ornements de la ville (*HE* XI, 5) ¹⁰⁵.

Ces témoignages soulignent qu'il existait avant la date du transfert des restes de Thomas (22 août 394) une église portant son nom, un *μαρτύριον λαμπρόν*, saint lieu où se déroulaient des célébrations liturgiques ¹⁰⁶. L'un des quatre ménologes jacobites publiés par F. Nau à partir du manuscrit de la British Library Add. 14504, du IX^e-X^e siècle fait mémoire de l'apôtre Thomas au 3 juillet, jour qui était précédé par la commémoration de la dédicace d'un oratoire dédié à saint Thomas apôtre, et suivi de la célébration de la dédicace du temple de Mār Thomas à Édesse.

La chronique anonyme *ad annum 1234 perti-nens* comporte des annotations précises et intéressantes sur les reliques des saints et sur leurs sanctuaires. Bien qu'elle soit quelque peu tardive, cette séquence ne précise pas la ville de Calamine comme point ultime du voyage missionnaire de l'apôtre Thomas. Par ailleurs, la narration rapporte qu'au

XII^e siècle, l'arrivée à Édesse de l'Atabek Zengi 'Imād al-Dūr, fils de Āq-Sunqur, provoqua le rassemblement des reliques de la ville par les fidèles, qui les mirent en lieu sûr dans une urne, dans l'église Mār Théodore des Syriens. Parmi elles : les corps d'Addaï et d'Abgar, ainsi que les reliques de Thomas dont le sanctuaire fut transformé en écurie par les nouveaux maîtres des lieux ¹⁰⁷. Le culte des reliques de l'apôtre est encore vigoureux aux XI^e-XIII^e siècles lorsqu'Édesse devient comté croisé annexé à l'Occident ¹⁰⁸. La venue triomphale des restes dans la cité osrhoénienne pourrait trouver un corollaire dans l'épisode analogue du transfert à Antioche des restes du martyr Ignace effectué un siècle auparavant en un faste mémorable ¹⁰⁹. L'Église d'Édesse sans nul doute chercha à retrouver trace de glorieuses origines apostoliques par l'*Inventio* des ossements de Thomas, se prévalant par ailleurs de lettres écrites par l'apôtre à sa communauté chrétienne ¹¹⁰.

La région autour de la capitale osrhoénienne a elle aussi cherché à bénéficier de l'aura du saint, et multiples sont les sépultures portant son nom. La plus évocatrice reste le reliquaire trouvé dans le voisinage d'Antioche conservé au musée d'Istanbul, étudié par J. Leroy ¹¹¹. Une inscription en syriaque signale (nous tenons compte de la correction proposée) :

ܐܡܝܢ ܕܡܪܝܡ ܕܡܪܝܡ ܕܡܪܝܡ
ܕܡܪܝܡ ܕܡܪܝܡ ܕܡܪܝܡ ܕܡܪܝܡ
ܕܡܪܝܡ ܕܡܪܝܡ ܕܡܪܝܡ ܕܡܪܝܡ

« Il y a dans ce reliquaire
les apôtres Simon-Pierre et Thomas l'apôtre,
et Syméon le stylite et les bienheureux
martyrs ».

L'insistance quelque peu forcée sur le statut apostolique du personnage appelé Thomas est signi-

¹⁰³ MARAVAL, P., 1982, p. 202-205 ; FRANCESCHINI, S. A., WEBER, R., (sous la dir. de), 1965, p. 58-59. Pour la question de la date du voyage d'Égérie, cf. également DEVOS, P., 1967, p. 381-400.

¹⁰⁴ « On apporta le tombeau de Mār Thomas dans un grand temple [bâti] pour lui aux jours de l'évêque Mār Qūrā ». Cf. GUIDI, I., 1907, §38, p. 6. La *Chronique anonyme ad annum 1234* rappelle le fait, ABOUNA, A., FIEY, J. M., 1974, chap. XLIII. Environ cinquante années après le transfert (753 des Grecs, 441-442 ap. J.-C.), le préfet Anatolius Stratelates fit ériger une châsse en argent destinée à contenir les ossements (§61), p. 7.

¹⁰⁵ Ces informations sont aussi corroborées par le témoignage de Socrate (*HE* IV, 18) et de Sozomène (*HE* VI, 18) qui font état d'un martyrium — bien que, chez Sozomène, ce sanctuaire soit de l'époque de Valens.

¹⁰⁶ Au début du V^e siècle, une homélie faussement attribuée à Jean Chrysostome est consacrée à l'église édessénienne placée sous le vocable de saint Thomas, *PG* 59, col. 497-500. Cf. aussi Fortunat, *PL* 88, col. 269-270. Chromace d'Aquilée suit la tradition, reprenant la description du départ de l'apôtre pour les Indes, sa mort et le transfert à Édesse de son corps (*Sermon* XXVI, 4), LEMARIÉ, J., 1971, p. 100-101.

¹⁰⁷ ABOUNA, A., FIEY, J. M., 1974, p. 100.

¹⁰⁸ Guillaume de Tyr et Baudouin de Boulogne en témoignent. DUVAL, R., 1892, p. 278-279.

¹⁰⁹ FARQUHAR, J. N., 1927, p. 37-38.

¹¹⁰ Le système épistolaire est un moyen efficace, même *a posteriori*, pour souder l'Église-métropole et sa fondation. Deux textes au moins, apocryphes, revendiquent cette correspondance depuis l'Inde, cf. la *Doctrina des apôtres* en syriaque, CURETON, W., 1864, p. 32 : les apôtres, réunis pour légiférer décident que « les Églises devaient lire les lettres des apôtres qu'elles avaient reçues », ainsi que leurs actes ; NAU, F., 1912, Appendice I, p. 230.

¹¹¹ LEROY, J., 1966, p. 17-22 ; GRABAR, A., avait déjà signalé cet ossuaire de marbre blanc en 1964, p. 48-49.

ficative : il est certain que l'identification à l'apôtre fut intentionnelle et semble peu fiable. Le contexte inviterait à y voir une allusion à un Thomas antiochéen — le compagnon de Syméon le jeune par exemple dont le nom Thomas apparaîtrait ainsi sur le reliquaire aux côtés de son maître ¹¹². La région d'Anasartha (Ḥanāṣer) au Sud-Est d'Alep, en région romaine de Syrie première, offre un autre exemple de sépulture attribuée à Thomas, mais cette fois-ci sans mention de sa qualité apostolique. R. Mouterde et A. Poidebard ont repéré un *μαρτύριον* élevé à l'extérieur de la ville en l'an 737 des Grecs (424-425 ap. J.-C.) par la reine Maouia, sans doute sur le tombeau du martyr qu'elle croyait être l'apôtre. Cependant, l'absence de ce titre glorieux suggérerait plutôt la présence d'un martyr local encore inconnu ¹¹³.

1. Le parcours irano-indien et le transfert des restes de Thomas vers Édesse

La tradition syriaque

Elle comporte une donnée supplémentaire par rapport au trajet thomasien proposé par les textes épiphaniens et dorothéens : celle d'un transfert des restes du saint dans la ville d'Édesse. Ce privilège revendiqué par la cité d'Abgar est ancien. Le ms. Londres Add. 17193, daté de 874 et de tonalité monophysite, propose les mêmes détails du parcours irano-indien que les listes grecques, et restitue en particulier le contexte des *Actes* de l'apôtre et le

transfert de ses reliques ¹¹⁴. La notice de Denys bar Ṣalibi, un des modèles pour la famille syriaque, accorde une large part aux détails narratifs des *Actes de Thomas* ¹¹⁵. Le cinquième livre de la *Chronique* de Michel le Syrien évoque une évangélisation de l'empire iranien en des termes très proches de ceux de bar Ṣalibi ¹¹⁶. Le *Livre de l'abeille* de Salomon de Baṣra, du XIII^e siècle, restitue les éléments traditionnels connus dans les *Actes de Thomas* ¹¹⁷ — de même pour les textes s'inspirant de ce catalogue comme l'évangélaire syriaque de la British Library Or. 2695 attribué à Eusèbe de Césarée, qui complète l'itinéraire par le Ḥūzistān ¹¹⁸. Même trajet restreint du point de vue descriptif, aboutissant à l'Inde avec décès de l'apôtre par la lame de l'épée ou du glaive dans le texte BHO 87 où seules quatre lignes sont consacrées à Thomas ¹¹⁹.

Tributaires des textes syriaques dont ils se sont inspirés, deux textes arméniens, l'un coté 993 [Anasyan 10] ¹²⁰, l'autre 2678, du Matenadaran, catalogue tardif (XV^e siècle) attribué à tort à Michel le Syrien ¹²¹, seraient influencés par Salomon de

¹¹⁴ VAN ESBROECK, M., 1994, p. 144. Cf. WRIGHT, W., 1871, II, p. 989-1002.

¹¹⁵ CHABOT, J.-B., 1901-1904, p. 148.

¹¹⁶ CHABOT, J.-B., *ibid.*, p. 147, 204b. Michel le Syrien, qui rapporte l'histoire de Bar Ṣalibi, restitue plus loin les données de l'historien Socrate concernant l'évangélisation de l'Éthiopie, « pays des indiens », dont la « partie extérieure » fut visitée par Thomas (VII, III). L'auteur bouleverse manifestement les données en superposant comme beaucoup la localisation éthiopienne à celle de l'Inde, *ibid.*, p. 258.

¹¹⁷ BUDGE, E. A. W., 1886, p. 105.

¹¹⁸ VAN ESBROECK, M., 1994, p. 154.

¹¹⁹ LELOIR, L., 1992, p. 742. Notons que la plupart des textes relatant ce martyre font état d'une mort par transpercement de lance, SCHERMANN, T., *op. cit.*, p. 199. Dans le texte grec des *Actes de Thomas*, le roi ordonne que l'apôtre soit mis à mort d'un coup d'épée, *ξίφος* ; BONNET, M., LIPSUS, R. A., 1888, II/2, p. 278. Le Pseudo-Abdias propose aussi cette structure narrative caractéristique sans toutefois aborder un éventuel transfert des reliques. L'auteur de ce catalogue arménien concernant Thomas se serait-il inspiré des récits des traditions syriaques qui font coïncider les deux occurrences ? MIGNE, J.-P., 1858, II, chap. XXIII-XXIV, p. 1010-1013. Les mss. Or. 2695 et Add. 17193 syriaques seraient d'ailleurs les plus proches de BHO 87.

¹²⁰ VAN ESBROECK, M., 1994, p. 136.

¹²¹ VAN ESBROECK, M., 1994, p. 122. La région de Saba et d'Inde intérieure sont prêtées à l'apostolat thomasien. Le texte spécifie qu'il mourut dans une région appelée Susiane et que sa tombe se trouve dans une ville autrefois nommée Tcholian ; M. van Esbroeck la rattache au nom d'un évêché de la Caspienne, relevant de l'Église d'Aghouanie qui prétendait conserver à Gandzak une tombe dédiée à un Thomas, *ibid.*, p. 124. L'allusion à l'Inde est en somme

¹¹² Agapius de Menbidj recense une église antiochéenne placée sous le vocable de Mar Toumā, identifié par A. Vasiliev à Thomas apocrisaire d'un couvent d'Apamène à la fin du V^e siècle, décédé à Antioche, et célébré pour ses miracles et son amitié avec Syméon le jeune, VASILIEV, A., 1911, II^e partie, p. 421 [161]. Une chapelle fut construite sur sa tombe dans le cimetière, à l'extérieur de la Porte Daphné, DOWNEY, A., 1961, p. 659. Cf. MARAVAL, P., 1985, p. 342 (saint Thomas d'Apamée). Une homélie inédite attribuée au pseudo-Chrysostome sur l'apôtre Thomas (BHG 1841s ; unique manuscrit, le Sinaïticus gr. 492) a été rédigée dans le contexte récent de la conversion de l'Éthiopie alors qu'une ambassade ou des marchands venaient annoncer la nouvelle à Constantinople. Il est à noter que parmi les églises dédiées à Thomas dans la ville impériale, l'une des plus anciennes, située à Drypia, était réputée contenir ses reliques (Jean Chrysostome évoque le fait dans une de ses homélies, PG 63, col. 467-472 ; 473-478). De cette tradition attachée à Constantinople, C. Datema déduit une dispersion des reliques, dont les plus importantes restaient toutefois à Édesse, DATEMA, C., 1985, p. 57-65.

¹¹³ MOUTERDE, R., POIDEBARD, A., 1945, p. 194 ; PEETERS, P., 1945, p. 259-260. Cf. DEVREESSE, R., 1945, p. 162-163.

Bašra ; comme lui, ils omettent de mentionner la ville d'Édesse comme point ultime du voyage de Thomas et ses restes sont ramenés d'Inde.

L'historien médiéval G. Barhebraeus retrace dans la première section de sa *Chronique ecclésiastique* l'itinéraire de Thomas d'Ouest en Est chez les Parthes, les Mèdes et jusque dans la cité forte d'Inde, Calamina où il subit le martyre. Son corps est ensuite transféré à Édesse¹²². Reprenant les données globales de la tradition des *Actes de Thomas* d'une part, et d'autre part des notices syriaques qui évoquent le site de Calamine comme lieu du martyre, la seconde section, s'ouvre par la recension des pontifes de l'Orient, qui commence avec l'apôtre Thomas ; l'auteur ajoute alors un passage chez les Perses, Carabéens, Bactriens, Margianites¹²³.

La tradition grecque

Le texte mêlant les recensions des Pseudo-Dorothee et Pseudo-Hippolyte, décrit un trajet irano-indien et l'acheminement du corps de Thomas vers la cité osrhoénienne d'Édesse¹²⁴, comme pour les textes inspirés de Salomon de Bašra ou de Michel le Syrien. L'énumération ordonnée des divers peuples de l'empire partho-sassanide se rapproche étroitement de la catégorisation des deux auteurs grecs, mais le transpercement reste inspiré du récit des *Actes de Thomas*. Ce texte est largement abrégé par rapport aux deux notices de Dorothee et d'Hippolyte, se gardant de signaler aux côtés des peuples cités les Perses, les Bactriens, les mages/Margianites. La recension que nous propose la compilation répertoriée BHG 156 est basée sur le catalogue du Pseudo-Épiphane. Le peuple mède est ajouté par rapport à la notice épiphanienne. L'absence totale d'un séjour missionnaire en Inde est caractéristique des intentions de l'auteur, qui a privilégié la reconnaissance du statut apostolique du siège de la ville d'Édesse¹²⁵.

l'unique toponyme qui puisse rattacher cette notice à la famille syro-mésopotamienne et aux auteurs syriaques.

¹²² ABBELOOS, J.-B., LAMY, T. J., 1872, p. 33-34.

¹²³ Cf. ABBELOOS, J.-B., LAMY, T. J., 1877, III, p. 3-12.

¹²⁴ SCHERMANN, T., 1907, p. 199, l. 5-8 (manuscrit St. Pétersbourg. 254, fol. 147^v, daté de 1111). Le détail d'un transpercement, absent dans les deux notices modèles de cette compilation, serait un emprunt aux traditions grecque et syriaque des *Actes de Thomas*.

¹²⁵ Ms. Vindob. hist. gr. 73 [ex 46], fol. 160^v, du XI^e-XII^e siècle, et 64 [ex 47], fol. 105, du XVI^e siècle. Le deuxième manuscrit, Vindob. hist. gr. 64 [ex 47], fol. 105,

La tradition latine

La tradition latine multiplie les approximations topologiques qui sont parfois très loin du quasi unanime « Calamine » et de ses variantes. Insistance sera portée sur la région géographique indienne par la *Notitia regionum et civitatum quibus sanctorum apostolorum et evangelistarum venerabilia corpora requiescunt*. L'apôtre Thomas repose à Aemina, en Inde saracénienne¹²⁶. Les Saracènes constituent un terme générique qui désigne des tribus arabes organisées en *fœdus*, et dont la plus ancienne mention remonte à Ptolémée (*Géographie* V, 17, 3 ; VI, 7, 21)¹²⁷. La *Notitia regionum* énumère des villes ayant la particularité de relever de la juridiction romaine ; il n'est pas étonnant en conséquence de trouver Thomas dans une province du ressort de l'empire : l'Arabie et ses habitants sont identifiés à l'Inde lointaine à la faveur de l'ambiguïté du terme « Inde ».

Le codex de Fulda, daté de 546¹²⁸, intitulé *Quibus locis singuli apostoli jaceant* (BHL 651), se distingue par la mention de toponymes inhabituels (nous avons déjà constaté cette particularité pour le paragraphe concernant Barthélemy) : Thomas repose en Inde dans la cité de Iothabis. « Iotabe » fait partie des provinces de l'Arabie mentionnées par Géorgius de Chypre dans son catalogue¹²⁹, précisément dans le district englobant le golfe d'Aqaba et la péninsule du Sinaï (Procopé, *Guerre*

plus tardif, remplace les Bactriens et Barsiens par *Βακτριανοὶ μάριοις*. W. R. Philipps expose la lecture *Μάρδοις* pour les Barsiens de la notice, les Mardi étant un peuple proche de l'Hyrcanie, au Sud de la mer Caspienne, PHILIPPS, W. R., 1903, p. 145, 148.

¹²⁶ SCHERMANN, T., 1907, p. 214, l. 17-18. Variante relevée par les éditeurs dans le manuscrit du Vatican lat. 1328 du XV^e siècle, certes défectueux dans sa reproduction de la *Notitia* : « Thomas repose à Himinia, en Inde saracénienne », DE GAIFFIER, B., 1963 (ancienne liste), p. 368.

¹²⁷ Cf. Ammien Marcellin qui rapporte les exactions de Saracènes sous Marc-Aurèle (*Rerum gestarum* XXII, 15, 2 ; XXIII, 6, 13). Selon l'écrivain Nil d'Ancyre, ils vivaient entre la mer Rouge d'Égypte et les rives du Jourdain ; ils sévissaient dans tout le Nord de l'Arabie, résistant longtemps à la pénétration romaine, et restèrent, dans l'historiographie occidentale, réputés pour leur sauvagerie. C'est au IV^e siècle que les Saracènes se font surtout connaître vraisemblablement par leur fonction de maintien de l'ordre aux frontières, suite à des conventions passées avec Rome. GRAF, D. F., O'CONNOR, M., 1977, p. 52-66 ; GRAF, D. F., 1989, p. 353-354 ; McDONALD, M. C. A., 1995, p. 93-101.

¹²⁸ Cf. LOWE, E. A., 1959, n° 1196.

¹²⁹ Georges de Chypre, *Descriptio orbis Romani*, in GELZER, H., 1892, p. 15-18.

des Perses I, 19)¹³⁰. Le catalogue du *codex Fuldensis* restreint en fait le champ d'action des apôtres aux territoires contrôlés par Byzance y compris dans ses plus lointaines limites¹³¹ : « Iothabis » marque en effet un point ultime dans l'extension de l'influence impériale. Au moment de la rédaction de cette liste, les monophysites de l'île de Iothabis, qui avaient connu une recrudescence de leurs effectifs au moment de la reprise de l'île par l'un des généraux de l'empereur Anastase, étaient protégés par l'émir al-Moundhir contre la politique de Justinien et de ses successeurs.

Le texte de Jacques de Voragine se termine par une curieuse confusion quant à la ville réceptrice des reliques : « ...vers les années 230 de Notre-Seigneur, le corps de l'apôtre est transféré dans la cité d'Édesse qu'on appelait jadis Rhages des Mèdes »¹³². Le nom Rhages est le nom habituel de la ville de Ray en Médie. Il peut néanmoins se justifier pour Édesse, surnommée Callirhoé (*Καλλιρόη*), construction sur le terme *ροη*, épithète que la ville devait à l'abondance des eaux sur son territoire¹³³. La forme Rhages/Roges pour désigner Édesse est parfois utilisée chez certains auteurs comme Guillaume de Tyr. Il n'empêche que l'appellatif « des Mèdes » n'écarte pas tout à fait une superposition avec la ville de Ray en Médie.

Les textes latins relatant ce transfert des reliques de Thomas sont peu nombreux, et ont cette particula-

rité d'être pour la plupart des martyrologes, des recensions calendaires ou des notices avec indication de dates festives. Au VII-VIII^e siècle, l'historien ecclésiastique anglo-saxon Bède évoque simplement la translation des restes de Thomas l'apôtre dans la ville d'Édesse, se faisant l'écho d'informations connues¹³⁴. Les grandes lignes du texte de Bède sont reproduites au IX^e siècle par l'évêque de Vienne Ado qui dépeint un parcours apostolique en Parthie et en Médie¹³⁵. Mêmes précisions chez le moine Usuard, du IX^e siècle, au V des nones de juillet (= le 3) dans son martyrologe¹³⁶. Le martyrologe de Florus de Lyon au douze des calendes de janvier, a pu servir de modèle aux deux notices précédentes qui restituent rigoureusement les mêmes données¹³⁷. La translation des restes de l'apôtre en Mésopotamie (Édesse) reste, à l'instar du martyrologe hiéronymien, célébré au cinq des nones de juillet (= le 12). De fait, le martyrologe hiéronymien célèbre au 5 des nones de juillet la mémoire de la translation du corps à Édesse ; l'auteur y ajoute la provenance indienne. Précisons par ailleurs qu'une autre mémoire de l'apôtre est faite au 5 des calendes de janvier¹³⁸. La *Notitia de locis ss. apostolorum* propose au douze des calendes de ce mois de janvier la mort et la translation : l'Inde et la cité d'Édesse, selon une structure de type calendaire : « XII calendes Ian.- Naissance (au ciel) de l'apôtre saint Thomas en Inde et translation de son corps à Édesse »¹³⁹. En revanche pour Ordéric Vital (1324-1325), le corps de l'apôtre se trouve en Inde sur la côte occidentale, au royaume de Mobar (Malabar), plus exactement sur la côte de Coromandel (*HE* II/1, § 14)¹⁴⁰.

Dans l'ensemble, ces textes fournissent moins de détails et s'arrêtent simplement au lieu du martyr auquel ils ajoutent avec intérêt le transfert du corps à Édesse. Ils soulignent ainsi et l'ancienneté du culte

¹³⁰ Iobab, Ie'riba, Iboa ou *Ιωτάβη* — en Palestine III^e, aux portes du golfe d'Aqaba, actuellement l'île de Tirān — fut le siège d'un évêché attesté au milieu du V^e siècle, au moment de l'installation de l'arabe Amorkesos comme phylarque des Sarasins de l'Arabie Pétrée, de Iotabè et des localités avoisinantes par l'empereur Léon I^{er}. En fait, cette région, ainsi que celle de la péninsule du Sinaï, furent généralement sous occupation byzantine, et chacune avait son siège propre. Cf. SARTRE, M., 1982, carte 1 ; ABEL, F. M., 1938, p. 201. Malchus, *Fragm. hist. gr.* IV, cité par DUCHESNE, L., 1896, p. 117.

¹³¹ Dans sa vaste coalition contre la Perse, Justinien devait en effet maintenir ses positions sur l'île : Iothabè fut placée sous l'autorité de l'empire et le contrôle douanier se renforça, Procope, *Guerres des Perses* I, 19, 3-4. La fin de l'empire romain en 476 fut le prélude d'un renouveau des prétentions de Constantinople. La mention de ces sièges semble s'inscrire dans un contexte anti-chalcédonien : nous ne constatons aucune mention de l'orthodoxe Constantinople, alors que sont présentes des cités-centres de diffusion doctrinale monophysite comme Alexandrie ou Antioche.

¹³² ROZE, J.-B. M., 1967, p. 58. PHILIPPS, W. R., 1903, p. 155.

¹³³ Les leçons de Ragas, Rohas, Rohais, Rohès sont enregistrées à l'époque médiévale du Comté d'Édesse, AMOUROUX-MOURAD, M., 1988.

¹³⁴ PL 94, col. 965-966.

¹³⁵ PL 123, col. 185.

¹³⁶ PL 124, col. 221-222, 823-824. En revanche, c'est au XII des calendes de décembre (= le 21) que l'auteur célèbre la mission de Thomas en Inde, rappelant pour finir son transfert à Édesse. Le martyrologe de Baronius a retenu la même date pour la mort de Thomas en Inde et la translation de son corps à Édesse, PL 61, col. 514 C ; cf. MIGNE, J.-P., 1858, p. 1012, n. 1073.

¹³⁷ QUENTIN, H., 1908, p. 361, 336.

¹³⁸ PL 30, XLVII ; col. 435, 437, 442, 465.

¹³⁹ ASS Nov. II/1, 1894, p. LXXV.

¹⁴⁰ PL 188, col. 157-158 ; 159-164. Cf. MEDLYCOTT, M., 1905.

de l'apôtre en ses murs, et le prestige qu'en tira la cité. Avec le développement littéraire suscité par le transfert des reliques de l'apôtre s'imposerait-il une géographie du sacré, repérable sur les traces du "retour" de Thomas à Édesse ?

2. Le transfert des reliques depuis l'Inde vers l'Arménie

La tradition arménienne offre aussi un récit de découverte et de transfert des reliques de l'apôtre Thomas (BHO 1224). Hormis l'introduction, plus brève, qui retrace toute l'activité apostolique de Thomas dans les pays vers lesquels il fut envoyé, le texte appartient au synaxaire arménien de Ter Israël édité par G. Bayan¹⁴¹. Ce préambule rappelle les *Actes* de l'apôtre (référence à la version arménienne sans doute) : son envoi vers l'Inde lors de la dispersion apostolique, et sa mission à travers la Mésopotamie jusqu'en ses frontières septentrionales, avec prédication aux Parthes et aux Mèdes, aux Perses, Caramaniens, Bactriens et Mages, jusqu'en Chine, dit le récit — confusion avec le Sind ? — l'Éthiopie, enfin l'Inde où il recevra le martyr. C'est Thaddée, présenté comme son frère, qu'il avait envoyé auprès du roi Abgar¹⁴². La mention d'un lien fraternel unissant Thomas à Thaddée renforce l'idée d'une confusion suscitée par le nom de Thomas dans les *Actes* : Judas Thomas devient ici Thomas de la tribu de Juda et frère de Thaddée (Jude). Il semble que ce texte n'ait aucun équivalent dans une autre tradition littéraire. Le texte raconte que l'apôtre était accompagné dans son voyage en Inde par un disciple syro-mésopotamien du nom de Xanthippe¹⁴³. Ce dernier dérobe de nuit le corps du martyr, et « s'enfuit du pays de l'Inde et vint habiter en Mésopotamie syrienne, ayant avec lui (...) la dépouille mortelle de l'apôtre Thomas ». Et de préciser : « Par lui ont été illuminés l'Inde, l'Albanie et l'Arménie, presque

tout l'univers »¹⁴⁴. Après de nombreuses péripéties autour des reliques dérobées par les Perses (§8, trad. 626), elles seront finalement conduites à travers l'Arménie, jusqu'à la forteresse de Semel, de la province d'Aldjnik, à Pali, près d'un village appelé Holj (§12, trad. 630-631). D'après L. Leloir, ce récit devait sans doute légitimer la détention des reliques de l'apôtre par un monastère du nom de Thomas proche de cette colline de Manazkert, bâti grâce à la famille des Arcruni¹⁴⁵. Cette indication permettrait de dater le texte de l'époque où le Vaspurakan devint indépendant (X^e siècle), période d'expansion monastique. Le texte BHO 1219 est un abrégé de l'histoire de Thomas, de sa prédication, de son martyre et du transfert des reliques en Arménie¹⁴⁶. Le synaxaire arménien restitué au 24 de Margats (30 juin) un condensé quasi laconique de la vie légendaire de Thomas telle que nous la retrouvons dans les *Actes de Thomas*. Cet extrait entretient une relation certaine avec la révision des *Actes* par Nicétas de Thessalonique¹⁴⁷.

D. L'ITINÉRAIRE THOMASIEN ET LA TRADITION

La route empruntée par Thomas pour aller vers l'Inde correspond à celle des marchands au début de l'ère chrétienne.

1. Les trajets vers l'Inde

Dans nos textes, trois types de trajets sont nettement définis : un terrestre, recoupant les grands itinéraires du Nord, un semi-maritime, et un par navigation jusqu'aux Indes.

Le trajet terrestre

La route caravanière¹⁴⁸ constituait un enjeu économique et stratégique fondamental. Dans les listes relatives à Thomas, la présentation des principaux peuples habitant l'empire recouvre les régions-

¹⁴¹ BAYAN, G., 1910, p. 420-426, au 12 du mois de Navasard (22 août). Le manuscrit principal est le ms. 17 de la collection de Venise étudiée par le P. C. Tchérakian (cat. II, 15, n° 44 ; cf. le ms. 1014, cat. II, 45, n° 46). D'autres témoins sont à mentionner : ms. 282, 36, de Jérusalem ; Érevan 993, n° 344, fol. 594^r-596^r. L. Leloir signale par ailleurs que ce texte se trouve aussi dans le second catalogue d'Érevan, ms. 5120 (cat. 1970, 38).

¹⁴² Sur la tradition liant d'un point de vue apostolique et familial Thomas à Thaddée, cf. GUNTHER, J. J., 1980, p. 147.

¹⁴³ LELOIR, L., 1992, p. 623 § 3.

¹⁴⁴ *Ibid.*, p. 624 § 4 ; p. 629 § 11.

¹⁴⁵ *Ibid.*, p. 618-619. Cf. TOURNEBIZE, E., 1930, p. 383-391, s.v. « Arménie ».

¹⁴⁶ BAYAN, G., 1930, 21/5, p. 646.

¹⁴⁷ BONNET, M., 1901, p. 159-164. BAYAN, G., 1930, p. 639 [1683]. Cf. aussi BAYAN, G., 1911, p. 339 [371]-340 [372]. Le *Martyre* ne donne pas d'autres détails que ceux bien connus des *Actes*, avec abondance de patronymes légèrement modifiés, *ibid.*, p. 343 [375].

¹⁴⁸ Cf. BOULNOIS, L., 1963, carte « l'Eurasie et les routes de la soie » ; BEURDELEY, C., 1985, p. 70. Cf. AZARPAY, G., 1999, p. 20-23.

clefs que traverse la route de la soie, bénéficiant de son intense trafic. La *Doctrina d'Addai* mentionne la présence de marchands de soieries à Édesse autour des III^e-IV^e siècles — date probable de rédaction. Outre le contexte possible de polémique anti-manichéenne, on sait que, dès l'époque sassanide et même déjà bien avant, Édesse constituait une étape d'un des grands trajets de la soie : une des routes, la plus au Nord, passait vraisemblablement par cette cité ¹⁴⁹. La Haute-Mésopotamie, par sa situation géographique, constituait une zone de transit sur la route des grands courants commerciaux de l'Orient, de l'extrême Orient, vers le bassin méditerranéen. Depuis Séleucie du Tigre, les caravanes joignaient Palmyre, centre majeur de la diffusion de la soie ¹⁵⁰, puis Dūra-Europos, Damas, et les portes de la Méditerranée, Antioche, Callinicum proche de l'Euphrate, Batné surtout (qu'Ammien Marcellin appelle "Municipium Osdroenae", *Rerum Gestarum* XXIII, II, 7 ; cf. XIV, III, 3) ¹⁵¹. On comprend la fréquentation de ces grands axes en Orient, que l'archéologie aérienne a souvent révélés ou confirmés, compte tenu également de l'insécurité régnant dans ces territoires sitôt quittés les axes traditionnels.

Cette route des caravanes reliait Séleucie-Ctésiphon à Ḥulwān, Hamadān, puis Ray jusqu'à Hécatompylos, ancienne capitale des Parthes, redécouverte à Šahr-i Qūmis, à 32 km environ à l'Ouest de l'actuelle Dāmghān ¹⁵². De Nišāpūr, l'étape suivante, la route de la soie continuait jusqu'à Merw ; de là une bifurcation conduisait au Nord-Est vers la Sogdiane et au Sud-Est vers Balkh (Bactres) ; passant par Bégram, un prolongement menait à Taxila, Mathurā, Ujjayini, Barygaza, Kalliana ; un autre descendait du pays des Sères par la vallée de l'Indus et rejoignait à partir de Taxila les bouches du fleuve, Patala et Barbaricum ¹⁵³. À

l'époque sassanide, une branche reliait Ctésiphon à Kirmānšāh, joignant ainsi la route Hamadān-Nišāpūr. Il est aisé de constater que ce circuit recoupe les régions énumérées comme périple de Thomas dans les notices grecques et latines pour lesquelles l'apôtre a pu logiquement suivre les étapes de la route de la soie. Ces sources remplacent parfois les Germains par les Hyrcaniens, mettant donc en valeur le trajet septentrional — les « Perses » pouvant désigner de manière générique les habitants de tout l'empire.

Le trajet d'Alexandre

Dans sa conquête de l'empire achéménide, Cyrus II, et plus tard Alexandre le Grand, suivirent cette voie ¹⁵⁴. Venu de Haute-Mésopotamie, ayant traversé l'Euphrate à Thapsacus, Alexandre gagna le Bēth-Zabdaï et descendit le Tigre jusqu'à Babylone et Suse avant de remonter vers le Nord, en direction d'Ecbatane. Après avoir traversé la Médie, l'Hyrcanie, la Parthie, la Margiane, la Bactriane et après un détour en Sogdiane, il mit cap sur Taxila, franchissant l'Indus sur un pont de bateaux avant de descendre le fleuve pour gagner la mer ¹⁵⁵. Le trajet du retour par voie de terre joignant l'Indus au Tigre n'eut pas de fin militaire, la conquête étant achevée : furent parcourues la Gédrosie puis la Caramanie et le Fārs. Notons que ce fut la voie terrestre que choisit Philostrate pour le voyage de son héros en partance pour l'Inde. En reprenant cet itinéraire qui permit au

pirent le circuit à plusieurs reprises aux I^{er} et II^e siècles de notre ère au profit de la voie maritime du Golfe arabe (cf. Strabon *Géographie* II, 5, 12 ; cf. plus tard la politique d'Hadrien qui, en terminant avec la conquête de la Mésopotamie et en instaurant la paix avec les Arsacides, permit une réouverture de la route), REY-COQUAIS, J.-P., 1989, p. 228-229, 236 ; FILLIOZAT, J., 1956, p. 6. BEURDELEY, C., 1985, p. 44, 70. À travers l'ouvrage d'un disciple d'Aristote, Cléarque de Soloï, *Περὶ ὁρίων*, il est possible de reconstituer une partie de son itinéraire : parti d'Antioche de l'Oronte, il traversa Séleucie du Tigre, prit la route par les défilés du Zagros et rejoignit Ecbatane ; il franchit les portes Caspiennes et alla même jusqu'à Bactres. ROBERT, L., 1968, p. 450 ; BIDEZ, J., CUMONT, F., 1973, I, p. 18-19.

¹⁵⁴ BRIANT, P., 1977, p. 86-90 : les objectifs du conquérant visèrent avant tout à maîtriser les bases commerciales indiennes et les ports arabes du Golfe, *ibid.*, p. 41 ; *id.*, *Histoire de l'empire perse. De Cyrus à Alexandre*, Paris, 1996, p. 369-398, en particulier p. 378, fig. 35. Cf. DAYTON, J., in BOUCHARLAT, R., SALLES, J.-F., 1984, p. 369.

¹⁵⁵ ROBSON, E. I., 1966, carte 1 et 3. FILLIOZAT, J., 1981, p. 104-105.

¹⁴⁹ SEGAL, J. B., 1965, p. 45-46.

¹⁵⁰ De nombreuses pièces d'étoffes en provenance de Chine y ont été retrouvées, notamment dans les tombes de Jamblique, 83 ap. J.-C., et d'Elahbel, 103 ap. J.-C.

¹⁵¹ Sur le prolongement Nord de ces voies traversant outre Édesse, les villes séleucides, et gagnant l'Arménie, cf. Plutarque *Crassus*, XXII, 3 ; Tacite *Annales* XII, 12-13 ; DILLEMANN, L., 1962, p. 188-90.

¹⁵² HANSMAN, J., STRONACH D., 1970, p. 29-62.

¹⁵³ Cf. HAUSSIG, H. W., 1983, carte I. EMMERICK, R. E., 1983, réimpr. 1996², p. 956. Cf. FOUCHER, A., 1942, p. 5 fig. 2. Il est certain que les flux humains et le trafic de marchandises canalisés par cette voie septentrionale s'ajustèrent aux vicissitudes conjoncturelles de la politique romano-arsacide. Les troubles dans l'empire iranien interrom-

Macédonien de soumettre tous les peuples de l'empire, les auteurs des notices appliquaient à Thomas la même conquête, spirituelle cette fois. Mais cette expédition indienne devait aussi s'imposer dans la littérature hellénistique et romaine puisqu'avec Alexandre, le pays devenait espace connu, et ses philosophes gagnaient en réputation ¹⁵⁶.

Le trajet semi-maritime

Outre l'itinéraire terrestre que proposent la plupart des notices apostoliques thomasiennes, apparaît un autre trajet, semi-maritime, que seuls illustrent les *Actes de Thomas*. Parti de Jérusalem, l'apôtre s'embarque avec le marchand Ḥabbān (§3) ; le voyage s'effectue jusqu'à la cité royale des Indes Andrapolis / Sandarūq dans laquelle ils descendent (§3-4). Nous savons que l'une des routes de la soie empruntait l'itinéraire maritime ¹⁵⁷. La progression des deux protagonistes continue par voie de terre jusqu'au territoire de Gondophar. La mention de Jérusalem ne sert que de cadre traditionnel à la répartition missionnaire des apôtres. Nous avons vu que le codex de Fulda signalait l'île de Iothabe comme possible terre d'accueil pour la sépulture de Thomas ; cette indication s'inscrit dans ce trajet érythréen, puisqu'il s'agissait d'une place

¹⁵⁶ Strabon, Pline ou encore Arrien prendront ce référent dans leur description du territoire, s'appuyant presque exclusivement sur les sources hellénistiques. Cf. DIHLE, A., 1962 (*The conception*), p. 15-20. Au milieu du II^e siècle, Ptolémée rend compte d'informations originales sur le Sud de l'Inde (toponymes relevés), FILLIOZAT, J., 1981, p. 123, 126-127. L'expansion des relations commerciales entre Rome et l'Inde devaient élargir encore la notion d'Inde pour le monde gréco-romain.

¹⁵⁷ L'une de ces routes gagnait Rhinocolure et Pétra, longeait la côte arabe jusqu'à Leuké-Komé, en territoire nabatéen, puis par cabotage jusqu'au port de Muza (à l'entrée du Bab el-Mandeb) et ceux de Kanē et Socotra ; ou depuis Leuké-Komé, l'embarquement se faisait en direction de Béréniké avec cabotage au-delà. Une autre joignait Alexandrie par la côte palestinienne et descendait sur Clysmā, Myos Hormos ou Coptos, et Béréniké plus au Sud ; une autre enfin doublait la voie terrestre, atteignant Antioche pour le périple caravanier à partir de Palmyre, SCHWARTZ, J., 1960, 22 ; CASSON, L., 1989 (*South Arabia*), p. 188-192. Cf. ROSTOVITZ, M. I., 1957², p. 146 ; SIDEBOTHAM, S. E., 1989 (*Ports*), p. 205-213 ; cartes 199 et 213 ; MILNE RAE, G., 1892, p. 56. Le port de Béréniké était sans doute l'un des plus importants de mer Rouge, du moins entre le I^{er} siècle avant notre ère et le second après, cf. les témoignages de Strabon, *Géographie* XVII, 1, 45 ; Pline, *HN* VI, 26, 103. Selon S. E. Sidebotham, la mention de ce port sur la Table de Peutinger et sur l'*Itinerarium Antoniniana* suggère la continuité de son activité au III^e siècle.

commerciale d'importance. Les ports de la mer Rouge étaient activement liés au trafic indien de l'Égypte romaine.

L'hypothèse la plus généralement admise pour le trajet thomasiens envisage l'embarquement à partir du port de Spasinou Charax, capitale du Royaume de Mésène, le grand centre à destination du Nord-Ouest de l'Inde (avec Phérat). Les *Mansiones Parthicae* d'Isidore de Charax, privilégient Zeugma/Apamée comme point de départ de la route et passage sur l'Euphrate pour rejoindre le Balikh via l'intérieur des terres : Daiara (ou Thiar) - Charax-Sidu (Batné) - Koraïa (Carrhes) - Mannuorha - Kommisimbela sur le Balikh - Alagma - Ichnai - Nicéphorion. Puis le long de l'Euphrate jusqu'à Néapolis, et de là, après la traversée du fleuve et du nahr Malka, Séleucie de Tigre ¹⁵⁸.

Les voies maritimes vers l'Inde

Pline l'Ancien est l'un des premiers témoins de l'usage de la mousson pour la navigation à travers l'Océan Indien (*HN* VI, 26, 5-11). Elle fut redécouverte et remise en usage par Hippalos en 100 av. J.-C. au profit des Grecs ¹⁵⁹, et avant lui par Eudoxe de Cyzique au service de Cléopâtre (Strabon, *Géographie* II, 98-103 : premier voyage en 116 av. J.-C.). Pline décrit trois trajets alors pratiqués. L'un débutait à Bab el Mandeb, et quittait les côtes arabes au cap de Syagrus jusqu'à l'Indus ; un autre plus au Sud gagnait Muziris (Pline, *HN* VI, 26, 104, l'actuelle Cranganore) ¹⁶⁰ et un troisième, intermédiaire, reliait Barygaza (l'un des *emporía* majeurs de tout le système de commerce indien). Ce sont les mêmes routes que livre le *Périple de la mer Érythrée*. Notons que les marchands indiens et arabes avaient coutume d'emprunter ce trajet grâce aux moussons bien avant les Grecs ¹⁶¹.

C'est à partir des techniques de navigation de son époque que l'auteur des *Actes de Thomas* a déterminé le voyage de son protagoniste qui parviendra donc à l'une des destinations des grands

¹⁵⁸ CUMONT, F., 1926, p. XXVII, n. 1. CHAUMONT, M.-L., 1984, p. 70-71.

¹⁵⁹ L'existence historique d'Hippalos n'est pas toujours approuvée. Pour J. Filliozat, c'est le vent qui aurait donné son nom au personnage, FILLIOZAT, J., 1981, p. 97-125.

¹⁶⁰ RACKHAM, H., 1989, p. 419.

¹⁶¹ THIEL, J. H. 1939, réimpr. 1966, p. 44-55 ; FILLIOZAT, J., 1956, p. 5-6.

trajets commerciaux : Barygaza ou le delta de l'Indus (le port de Patala par exemple ou encore Barbaricum). Cette voie fut celle de Néarque au retour de la grande épopée alexandrine en Inde (Arrien, *Anabase* VIII, 20-39) déjà parcourue, rappelons-le, par Skylax de Caryanda, envoyé par Darius en reconnaissance géographique pour descendre l'Indus et voguer vers le Golfe persique le long de la côte de l'Océan Indien (Hérodote, *Histoires* IV, 44) ¹⁶². L'« Hymne de la Perle », certainement antérieure aux *Actes* dans lesquels elle s'insère, évoque également le trajet de Néarque, suivant les axes traditionnels : de « l'Orient » (désignation générale pour le pays des Parthes) vers le Golfe persique, la Mésène, la Babylonie, remontant vers le Nord-Ouest pour gagner l'Égypte.

2. La geste de Thomas : entre fiction et réalité

Andrapolis

Dans les versions grecques et latines, un toponyme est signalé comme point d'arrivée de l'apôtre : « Andrapolis » ; le texte syriaque porte « Sandarūk »/« Sanadrūk ». Dans sa *Géographie*, Ptolémée fait mention d'une ville indienne du nom de Ἀνδραπανά, sur la rive droite du moyen-Indus, entre le fleuve et la frontière arachosienne (VII, 1, 56) ¹⁶³. Mais il ne s'agit pas d'une ville portuaire. A. Dihle, après A. von Gutschmid, a cherché à lire dans le toponyme « Andrapolis » la désignation d'une capitale du royaume Āndhra qui eût été présente sur la côte Ouest du Deccan ¹⁶⁴. En observant les variantes des manuscrits grecs, A. Dihle constata la récurrence d'un autre toponyme, Ἐναδρωχ, en lieu et place d'Andrapolis. Au niveau paléographique, il identifia une déformation d'une forme nominale qu'il considère comme syrienne ¹⁶⁵, forme nominale par la suite mutilée par hellénisation du fait de l'adjonction suffixée du mot πόλις : Σανδαρωχ → Ἀναδρωχ → Ἀνδρα.

Toutefois, une autre lecture a l'avantage de faire concorder et le champ sémantique indien et le contexte grec. Le nom « Andrapolis »/Ἐναδρωχ

pourrait désigner le roi des Indiens Sandrakottos Σανδράκοττος, connu sous la forme indianisée Chandraguptas. Ce souverain nous est connu par la narration d'Arrien (*Anabase* V, 6, 2 ; VIII, 5, 3 ; 9, 9 ¹⁶⁶) : certains membres de l'expédition d'Alexandre en Inde poussèrent jusqu'à ses terres. L'écrivain Mégasthène le rencontra et devait en livrer le récit à Arrien, ce qui le fit sans doute connaître en Occident ¹⁶⁷. Dans les textes syriaques, la ville dans laquelle parviennent Ḥabbān et Thomas, ܣܢܕܪܘܟ, Sandarūk, renvoie manifestement à la graphie iranienne Sanatrūk, 𐭱𐭮𐭥𐭥𐭥, nom largement attesté dans l'onomastique parthe ¹⁶⁸. Selon J. A. Delaunay, il ne faudrait donc pas comprendre que les voyageurs « abordent “dans la ville (nommée) Sandarūk”, mais au contraire “dans la ville de Sanatrūk”, c'est-à-dire dans la ville appartenant à ce monarque » ¹⁶⁹. Si ce dernier est un prince de l'Inde proprement dite, un voisin de Gondophar, l'hypothèse d'une identification avec le souverain Sandrakottos est plausible.

Itinéraire de Thomas, itinéraire de Māni

Nous savons que la tradition concernant Thomas l'apôtre aurait servi à esquisser le voyage de Māni vers l'Inde en une comparaison littéraire avantageuse pour le protagoniste principal ; il s'embarqua dans une ville portuaire, que C. Römer assimile de manière hypothétique à Pherat de Mésène ¹⁷⁰, et longea la côte par étapes ¹⁷¹. Ce voyage s'effectua dans un contexte politique favorable puisque la vallée de l'Indus était vraisemblablement occupée à cette époque par Śāpūr ¹⁷². En suivant la même route

¹⁶⁶ ROBSON, E. I., 1966, p. 18-21, 318-119, 332-333. Cf. DE LA VALLÉE-POUSSIN, M., *L'Inde au temps des Mauryas*, (= *Histoire du monde de Cavignac* 6/1), Paris, p. 278, qui, la première, proposa de corriger Ἀνδράπολις en Σινδρωπολις. J. W. Sedlar a proposé pour « Andrapolis » l'étymologie tirée du persan « Sind(a)rud » (syrien : « sendruk »), « rivière Indus », SEDLAR, J. W., 1981, p. 180.

¹⁶⁷ FILLIOZAT, J., 1981, p. 108.

¹⁶⁸ JUSTI, F., 1895, réimpr. 1963, p. 282-283.

¹⁶⁹ DELAUNAY, J. A., 1974, p. 12-13.

¹⁷⁰ RÖMER, C., 1994, p. 147-152. H. Schaefer propose d'y voir Rēw-Ardašīr, SCHAEFER, H., 1927, p. 127-129.

¹⁷¹ Le trajet Fārs-Caramanie-Makrān fut plus tard appliqué à Māni dont les disciples poursuivirent la mission. Le voyage du retour a pour point d'arrivée la presqu'île de Bušīr, au droit de Rēw-Ardašīr, BERNARD, P., 1990, p. 46-52 ; cf. *Keph.* 76, POLOTSKY, H.-J., BÖHLIG, A., 1935-1940, p. 185-186.

¹⁷² DECRET, F., 1974, p. 60.

¹⁶² LEGRAND, Ph.-E., 1960³, p. 73-74 ; BOSWORTH, A. B., 1993, p. 416. La route maritime existait sans doute déjà environ mille ans avant le *Périple*, DAYTON, J., in BOUCHARLAT, R., SALLES, J.-F., 1984, p. 371, 374.

¹⁶³ RENOU, L., 1925, §56, p. 33.

¹⁶⁴ VON GUTSCHMID, A., 1891, II, p. 332-394 ; DIHLE, A., 1963, p. 59.

¹⁶⁵ DIHLE, A., 1963, p. 59, n. 2.

que Thomas, selon la tradition, Māni aurait ainsi rencontré des communautés chrétiennes de paternité thomasienne ¹⁷³. Dans les *Actes de Mār Māri*, l'apôtre termine son périple là où commence celui de Thomas, dans cette aire géographique ; il est arrêté par le « parfum de l'apôtre Mār Thomas » ¹⁷⁴. En Inde, l'espace missionnaire de Māni ne recoupe aucunement celui de Thomas, davantage confiné dans l'Inde du Nord-Ouest (la Gédrosie, pays baloutche, ne relevant pas de la juridiction gondoparienne) ¹⁷⁵. Māni, se rendant en Inde par cabotage, fit donc halte sur les côtes et dans les îles échelonnées sur le trajet ; ce n'est qu'à son retour qu'il enverra ses premiers disciples vers « Dēb » ¹⁷⁶. Ces derniers prétendirent ainsi marcher sur les pas du maître ¹⁷⁷.

En étudiant le voyage de Māni en Inde à partir des sources manichéennes, les points extrêmes de l'itinéraire maritime suivi à l'aller « sur les traces de Thomas » se présentent donc ainsi : embarquement à Pherat de Mésène et arrivée en Inde — à Dēb précise M. Tardieu ¹⁷⁸. Selon M. Reynaud, Dēb correspondrait au mot indigène *dyb*, mot qui, dans toutes les régions de l'Inde, a pour signification

« île » ¹⁷⁹. M. Tardieu a fait remarquer que l'insularité peut se référer à l'isolement d'un territoire donné ¹⁸⁰. Monique Kervran opérerait, à titre d'hypothèse, pourtant pour l'identification de Dēb avec les ruines d'une ville, Banbhore, à l'Est immédiat de Karachi ¹⁸¹. Elle justifie une situation dite insulaire par sa position maritime (sur l'océan indien) et fluviale (un bras de l'Indus passe au Sud de la ville).

Théophile l'"Indien", surnommé le "Blemmye", c'est-à-dire le "païen" — allusion faite à ses convictions ariennes — était natif de Dibous ¹⁸². Cette île pourrait être circonscrite dans l'espace géographique de son périple : après un trajet missionnaire chez les Himyarites de la péninsule arabique, Théophile rejoint son île avant de se rendre chez les Axoumites ¹⁸³. Chez Philostorge, « India » désigne indifféremment l'île de Taprobane (Σιελεδίβα, Ceylan chez Cosmas) et la côte himyarite ¹⁸⁴. Selon Philostorge, Théophile fonda trois églises durant son voyage, deux localisées sur le territoire himyarite, une autre « de l'autre côté du pays, où l'on connaît l'*emporion Persikon*, situé au débouché de la mer Persique » (HE III, 4) ¹⁸⁵ — fondation dont l'identification peut être remise en question ¹⁸⁶. Dans un contexte politique d'hostilité entre Constantinople et les Sassanides, la propagande religieuse devenait un

¹⁷³ TARDIEU, M., 1981 (Le manichéisme), p. 27-28 ; CHURCH, F. F., STROUMSA, G. G., 1980, p. 50.

¹⁷⁴ ABBELOOS, J.-B., 1885, §32. JULLIEN, C., JULLIEN, F., 2001. Cette expression se retrouve dans le psautier manichéen (Ps 194) : « [Dieu] choisit ses disciples, le début de son bercail... Il trouva l'autre Thomas, la bonne odeur qui vint d'Inde », ALLBERRY, C. R. C., 1938, p. 194, l. 13.

¹⁷⁵ Une mission ultérieure du disciple Mār Ammō sera dirigée vers la Margiane, la Bactriane, jusqu'à l'Oxus, mais il s'agit de l'extrémité Nord-Nord-Est de l'empire. Cf. PUECH, H.-C., 1979, p. 48-49.

¹⁷⁶ SUNDERMANN, W., 1981, l. 654-659.

¹⁷⁷ Le parcours suivi correspond à la grande route commerciale de l'étain d'Azerbaïdjan, dont les principales escales étaient Ganzak-Ctésiphon par la Diyala et le Tigre - Pherat d-Maišan - le Golfe et Dēb. Le traditionniste Timothée rapporte, dans un court passage biographique, la venue de missionnaires manichéens à Ganzak, au Sud du lac d'Urmia ; de là, dans les années 239-240, *presbutai* et *apostoloi* partirent vers les régions caucasiennes. TARDIEU, M., 1995, p. 535-538. Outre Dēb, Māni put gagner d'autres contrées ; W. Sundermann propose une étape par le Makrān et un prolongement par la frontière kūšane, à Bayard-Wāxš, discussion sur ce dernier toponyme, SUNDERMANN, W., 1986, p. 14. G. Widengren, à la suite de H. H. Schaeder a retenu le Gandhāra, SCHAEDEER, H. H., 1933, p. 351 ; WIDENGREN, G., 1961, p. 35.

¹⁷⁸ M. Tardieu précise que le toponyme *dyb*, iranien, est donné par le fragment manichéen parthe M 4575 (= *Schriften zur Geschichte und Kultur des Alten Orients Berliner Turfantexte* 9), p. 659, TARDIEU, M., 1994, p. 61, n. 11.

¹⁷⁹ REINAUD, M., 1845, p. LV-LVI.

¹⁸⁰ Le codex manichéen de Cologne parle de « l'île des Méséniens » (CMC 140, 4-7) ; cf. aussi chez Philostorge à propos de la même région (HE III, 7), BIDEZ, J., 1913, réimpr. 1972, p. 36 ; sur le concept de Mésène comme île, cf. REINAUD, M., 1861, p. 54-56.

¹⁸¹ KERVAN, M., 1994, p. 335-338.

¹⁸² Remarquons toutefois que selon certaines traditions, notamment chez Nicéphore Calliste, Théophile aurait été natif d'Adiabène (HE IX, 18 ; PG 146, col. 293-297). Cette localisation, reprise par Baronius dans ses *Annales ecclésiastiques* (III, Rome, 1592, p. 601) et vulgarisée par ASSEMANI, J. S., 1728, p. 599-601, n'opérerait-elle pas une confusion entre les *Διαβηνοί* et les *Αδιαβηνοί* ? Cf. FIACCADORI, G., 1992, p. 11.

¹⁸³ Cf. Nicéphore Calliste, HE IX, 18, PG 146, col. 293-298. Cf. PIGULEVSKAJA, N., 1969, p. 72-74 ; Philostorge, né en 368, écrit son histoire ecclésiastique entre 425 et 433 ; c'est durant son voyage en mer Érythrée qu'il a pour guide Théophile. Cf. aussi NOBBS, A. M., 1991, p. 273-274.

¹⁸⁴ Philostorge, HE III, 4, 15, BIDEZ, J., 1913, réimpr., 1972, p. 33. WOLSKA-CONUS, W., 1962, p. 11.

¹⁸⁵ BIDEZ, J., 1913, réimpr. 1972, p. CXXXV.

¹⁸⁶ La question a déjà été soulevée par D. T. Potts, qui a remis en cause les assertions d'Assémani selon lesquelles un évêque d'Hormūz était attesté à l'époque de Théophile, ASSEMANI, J. S., 1728, p. DCII. POTTS, D. T., 1990, p. 331. FIEY, J. M., 1969 (Diocèses), 204-205. Sur les motivations politiques de la mission de Théophile l'Indien, cf. SHAHID, I., 1984, p. 93-95.

instrument important de la diplomatie de Constance II. D'après G. Fiaccadori, des témoignages arabes du IX^e au XIV^e siècle présentent l'île de Dībā ou Diyāb, au centre de l'archipel des Maldives¹⁸⁷, comme l'une des escales marchandes de transit importantes sur la "voie des aromates" reliant l'Inde à l'Éthiopie, au Yémen, et au *Περσικὸν ἐμπόριον*, Hormūz, en particulier pour les produits venant de Chine. Le marchand Soleyman, en partance pour l'Inde, désigne les îles Maldives et Laquedives sous la dénomination de « Dybadjāt »¹⁸⁸. Étant donné l'acception très large et variée du terme "Indien" comme de la dénomination "Dīb", il semble difficile de proposer une solution définitive¹⁸⁹. L'île de Socotra, ou *Διοσκουρίδου*, porte également ce nom, adaptation de l'indien Dvipa Sukhadhara, « l'île bénie », point-clef et repère de navigation sur l'itinéraire alexandrin de mousson entre les côtes arabes et l'Inde¹⁹⁰. I. Shahid a fait remarquer qu'une oasis sur les rives orientales de l'Arabie portait le nom de Dibba ; elle formait, à l'époque byzantine préislamique, un emplacement très peuplé, notamment de marchands venus d'Inde et de Chine¹⁹¹.

En Inde, le royaume de Gondophar

Nous avons vu que le royaume de Gondophar ne s'étendait pas jusqu'en Gédrosie ; aux paragraphes 16-17, l'apôtre passe de ville en ville pour gagner la capitale de Gondophar (fin §17), ce qui suppose un trajet par voie de terre jusqu'au Gandhāra. Si le texte grec ne cite aucun nom parti-

culier pour la capitale de Gondophar, une version latine en revanche situe la cité en Inde ultérieure et la désigne sous le nom d'« Helioforum » (ou « Hienoforum », ou encore « Hyroforum »)¹⁹². Mais le statut de la ville comme capitale du royaume de Gondophar attire l'attention. Pour E. Herzfeld, ce toponyme transformé pourrait recouvrir l'identité de Gondophar qui aurait ainsi octroyé son nom à la principale cité du royaume, *Gondophoronforum*¹⁹³.

Le nom de Gondophar est attesté au sein de la nouvelle dynastie indo-parthe qui s'imposa sur tout le Nord-Est de l'Inde vers 25 de notre ère¹⁹⁴. Après la défaite du Śaka Azes II, le vainqueur Gondophar (probablement un Sūrēn d'Iran oriental) établit sa capitale à Taxila et son royaume indépendant restera sous influence parthe. Cité principale du Gandhāra, Taxila se trouvait à la croisée de l'ancienne route du commerce entre l'Inde, le Proche-Orient et l'Asie centrale¹⁹⁵. Le souverain étend alors sa juridiction jusqu'aux terres de la vallée de l'Indus conquises sur les Śakas, le Séistān, l'Arachosie et le Paropamisade, le Sind¹⁹⁶. Ses dates sont maintenant fermement établies par l'inscription de Takht-i-Bahī, dans le district de Pešavar. Elle date de la vingt-sixième année Vikrama de son règne, c'est-à-dire 46

¹⁹² Certains, après A. von Gutschmid, y ont lu une corruption pour *Ἀρείων πόλις*, la ville de l'Arie, province sous la juridiction de Gondophar, VON GUTSCHMID, A., 1891, II, p. 335-336, sur la base de Fl. Josèphe, *Ant. Jud.* I, 6, 4 (*Αρίας*, mais il semble plutôt qu'il faille lire *Συρίας* chez Josèphe).

¹⁹³ HERZFELD, E., 1932, p. 107.

¹⁹⁴ Le P. M.-J. Steve nous indique l'existence du nom *Mindaparna* qui, d'après les tablettes de Persépolis rédigées en élamite, serait la forme élamite du nom de Gondophar ; MAYRHOFFER, M., 1973, p. 199, §8. L'un des compagnons de Darius, chef de troupe, aurait porté ce nom : *Wayasparnah*, identifié plus tard au Gataspar/Gaspar, nom de l'un des mages retenu par la tradition chrétienne apocryphe. Cf. BOYCE, M., GRENET, F., 1991, p. 449, n. 431 ; VON GUTSCHMID, A., 1864, p. 162-163. Ce nom propre iranien se trouve déjà dans l'inscription en vieux-perse de Béhistoun, sous la forme *Vindafarnā*, DB col III l. 84 et col. IV l. 83 ; GIGNOUX, Ph., 1972, p. 67a : 267 ; 25a : 32.

¹⁹⁵ Pline, dans son *Histoire naturelle*, signale une route qui, de Kabul, joignait la cité (VI, 21, 62).

¹⁹⁶ Des monnaies (tétradrachmes en cuivre) ont été retrouvées portant son effigie au recto, à Bégram, Hadda et Mir Zakah. McDOWALL, D. W., TADDEI, M., 1978, p. 212, fig. 4. 18, p. 213. BIVAR, A. D. H., 1983, réimpr. 1996² (*History*), p. 194. Cf. McDOWALL, D. W., 1965, p. 189-224. ALRAM, M., 1986, p. 250-255, Taf. 36 (n° 1158-1175). Son nom apparaît tantôt sous la forme grecque *ΙΝΔΟΦΕΡΡΗΣ*, tantôt en indo-parthe *Gadapharasa/Guduvharasa*.

¹⁸⁷ FIACCADORI, G., 1992, p. 20-32.

¹⁸⁸ Cosmas Indicopleustès avait désigné les Maldives et Laquedives en ces termes ; cf. également al-Bīrūnī qui, à propos du delta, nomme des îles « dybadjāt » ; REINAUD, M., 1881, p. LIX.

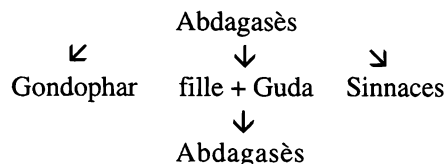
¹⁸⁹ Cf. SALLES, J.-F., 1994, p. 177, n. 54.

¹⁹⁰ THIEL, J. H. 1939, réimpr. 1966, p. 51 ; CASSON, L., 1989 (*South Arabia*), p. 193 ; SIDEBOTHAM, S. E., 1989 (*Ports*), p. 219 ; DESANGES, J., 1967, p. 155. La position de Socotra était trop importante pour ne pas marquer des options préférentielles de trajets vers l'« Inde ». DIHLE, A., 1965, p. 38 ; *id.*, 1989, p. 461. La population de l'île peut d'ailleurs elle-même être qualifiée d'"indienne" en raison de la vague notion que recouvre le terme "Inde", et du fait de l'implantation bien connue de groupes indiens et arabes à Socotra (cf. le *Périple* §30 ; Philostorge parle des Dībēnoi comme des Indiens, III, 4), CASSON, L., 1989 (*Periplus*), p. 69.

¹⁹¹ SHAHID, I., 1984, p. 298, cite le *Kitab al-Muḥabbar* de Muhammad ben Habib : Dibba était considérée alors comme l'un des principaux ports de l'Arabie. Cf. POTTS, D. T., 1990, p. 332.

ap. J.-C.¹⁹⁷, et constitue son dernier acte officiel connu. D'après G. Fussman, les références temporelles de l'inscription de Takht-i Bāhī ne renvoient pas aux années régnales de Gondophar mais à une ère locale. L'inscription confirmerait que Gondophar, Sasa et Abdagasès ne se succèdent pas, mais régnèrent conjointement¹⁹⁸. La découverte des inscriptions d'Apraka a permis de réévaluer toute la chronologie des souverains du Nord-Ouest indien¹⁹⁹. À l'instar des trouvailles numismatiques, elle atteste l'existence d'une multitude de petits chefs locaux, souvent rivaux, et témoigne surtout qu'entre 20 et 46, la ville de Taxila fut alternativement gouvernée par des rois différents : Jihonika/Zeionizès, le kūšan Kudjula Kadphisès, Gondophar l'Indo-parthe, Wima Kadphisès. Durant cette période, Taxila ne serait donc pas restée de manière continue sous l'autorité de Gondophar. Il convient de remarquer que très tôt, avec les premiers indo-scythes, les monnaies portent sur l'avvers une effigie du souverain monté, tenant une lance (instrument du martyr de Thomas dans les textes), symbole de son pouvoir : ainsi, pour Azes I, Abdagasès II ; ce type n'est pas rare non plus sur les médailles gondophariennes²⁰⁰.

E. Herzfeld précise que le nom de Gondophar et celui d'un autre roi local, Guda, sont ceux de Sūrēn, féodaux parthes²⁰¹. Le nom de Guda n'est pas sans rappeler celui de "Gad, frère du roi" des *Actes de Thomas*. Nous reproduisons ici le tableau généalogique de la famille élargie de Gondophar élaboré par E. Herzfeld²⁰² :



Le texte du *Transitus Mariae* (BHO 620-625, S3 et BHG 1055 du Pseudo-Jean, G2) présente Lydan/Labdanès comme le neveu du roi, plus exactement « le fils de la sœur du roi ». S. Lévi, dans son article de 1897, proposait d'y reconnaître Abdagasès, fils de Guda²⁰³. Sur une monnaie, A. von Gutschmid supposait la lecture « fils du frère du roi, Labdanès » comme une possibilité pour désigner le neveu de Gondophar.

Le roman d'Apollonius de Tyane et les Actes de Thomas

Le rapprochement des *Actes de Thomas* avec le roman de Philostrate consacré au philosophe Apollonius de Tyane (vers 200 de notre ère) n'est pas un fait nouveau. Mais des rapports étroits, véritables coïncidences textuelles entre ces deux récits, semblent avoir échappé aux commentateurs. Le récit de Philostrate rassemble divers éléments empruntés aux auteurs grecs anciens (reprise de clichés répandus depuis Alexandre et addition d'éléments légendaires parmi quelques traits authentiques), s'appuyant principalement sur la narration de Damis, qui suivit Apollonius en Inde²⁰⁴.

Ce parallèle met en évidence cinq thèmes de comparaison valables sur des paragraphes bien précis des *Actes de Thomas*.

— Premier thème : l'arrivée à Taxila, ville édifiée à la grecque, selon des techniques de construction exogènes, étrangères à la culture locale, importées d'"Occident". Le nom de Phraotes, roi de Taxila chez Apollonius, correspond à Apratihata, l'un des noms revendiqués par Gondophar et que nous retrouvons dans certaines des légendes kharoṣṭī de ses monnaies²⁰⁵.

¹⁹⁷ Cf. BIVAR, A. D. H., 1983, réimpr. 1996² (History), p. 197 et Appendice IV, p. 222 : la première date mentionnée dans l'inscription a été restituée d'après « l'ère d'Azes » (57 av. J.-C.) et correspond ainsi à 46 de notre ère, l'accession au trône étant par conséquent reporté en 20. Cf. CRIBB, J., 1985, p. 282-300. BOPEARACHCHI, O., 1993, p. 57-60. GRENET, F., BOPEARACHCHI, O., 1996, p. 219-231.

¹⁹⁸ FUSSMAN, G., 1998, p. 629-631, plus généralement 571-651. Tableau des règnes, p. 629.

¹⁹⁹ FUSSMAN, G., 1980, p. 1-43, pl. I-IV. BIVAR, A. D. H., 1981 (Azes Era), p. 369-376 ; *id.*, 1981 (Gondophares), p. 141-150 (deux drachmes porteraient les noms et titres de Gondofarr). FUSSMAN, G., 1991, p. 31-37. FILLIOZAT, J., 1981, p. 97-135.

²⁰⁰ SCHLUMBERGER, D., 1983, réimpr. 1996², p. 1030. BIVAR, A. D. H., *ibid.* (Gondophares), p. 196. GRENET, F., et BOPEARACHCHI, O., 1996, p. 219-224.

²⁰¹ HERZFELD, E., 1934, p. 63 ; p. 272-273. MINORSKY, V., 1964, p. 178. Cf. Tacite, *Annales* XIII, 7.

²⁰² HERZFELD, E., 1932, p. 80.

²⁰³ L'adjonction de l'épithète *gaś*, "beau", serait une forme courante sans être fréquente chez certains noms parthes, LÉVI, S., 1897, p. 35. PHILIPPS, W. R., 1903, p. 153. SADAKATA, A., 1996, p. 308-311.

²⁰⁴ DZIELKA, M., 1987, p. 149-157.

²⁰⁵ HERZFELD, E., 1932, p. 113. TARN, W. W., 1951², p. 341.

<i>Vie d'Apollonius de Tyane</i> ²⁰⁶	<i>Actes de Thomas</i> ²⁰⁷
« Taxila, aussi grande que Ninive, était fortifiée de manière symétrique, comme les cités grecques » (II, 20, 168-169). L'auteur souligne cette originalité de construction.	Thomas est vendu comme charpentier/architecte à Gondophar, roi des Indes, pour bâtir un palais selon des techniques occidentales (§2, 339-340).

— Second thème : la doctrine du roi comme richesse véritable.

Apollonius célèbre le roi vivant et agissant comme un philosophe : sa modération, son contentement dans le nécessaire, son attention aux autres dans un souci de partage, tel est son « trésor » intérieur, que loue son visiteur.

Thomas tente d'ouvrir l'esprit du roi Gondophar aux vraies richesses qui ne sont pas terrestres : en lui construisant un palais au ciel, en dépensant l'argent destiné à l'érection du palais en œuvres de charité, l'apôtre l'enrichit spirituellement. Par sa conversion, le souverain poursuivra l'action de Thomas, se répandant à son tour en œuvres de bienfaisance pour son peuple.

« Je me réjouis, ô roi, de te trouver vivant comme un philosophe ». « Heureux es-tu de ton trésor » (II, 26, 182-183).	Conversion du souverain Gondophar détenteur de richesses spirituelles une fois son argent dépensé en œuvres de charité (§§21, 347 ; 23-26, 348-349). « Le roi Gondophar suivait [Thomas], ne le quittant jamais, donnant aux pauvres, leur fournissant tout, et secourant tout le monde » (§26, 349).
---	---

— Troisième thème : le banquet royal.

Invitation royale à se joindre à la fête où Thomas se distingue par sa non-participation.

(II, 28, 188-191). Insistance sur l'excès de boisson chez les convives pendant le festin.	(§§4-8, 340-343). On reproche à Thomas de ne pas boire ; il est frappé par l'échanson.
--	---

Présence de flûtistes et chant mystérieux que le roman d'Apollonius explique, contrairement aux *Actes de Thomas* qui ne le commentent pas.

²⁰⁶ Chap. II, trad. éd. F. C. CONYBEARE, Loeb I, Londres, 1912.

²⁰⁷ Trad. H. J. W. DRIJVERS, *NTA* II, Westminster, 1992, p. 339-405.

« L'hymne entonné à la flûte retentit à leurs oreilles, et Apollonius demanda au roi quelle était la signification de leur ode » (XXXIV, 206-207).	Airs de flûte dès l'arrivée de Thomas et Ḥabbān (§4, 340). L'hymne (§§6-7, 341-342). Nul ne la comprend, à l'exception de la flûtiste hébreu ; elle attirera l'attention de l'assemblée sur le don de prophétie de Thomas (§§8-9, 342-343).
--	---

— Quatrième thème : l'incidence de la mention de javelots.

Dans le récit de Philostrate, insistance est faite sur la décoration des murs d'un temple qu'admirent les voyageurs avant leur entrée à Taxila. Ils sont ornés de plaques de bronze à la gloire d'Alexandre et de Porus ; y sont représentés des éléphants, des soldats, des chevaux, ainsi que des armes : lances, javelots, épées (II, 20, 168-169). Armé d'un javelot, des acrobates effectuent des jeux d'adresse risqués que Damis, compagnon d'Apollonius, raconte avec force détails. Le moindre écart eut été fatal. Dans les *Actes*, l'apôtre périra finalement par des coups de lance.

Un danseur effectue des acrobaties au moyen d'un javelot qui pourrait le transpercer (XXVIII, 190-191).	(§§164, 403 ; 168, 404 mort par transpercement).
---	--

— Cinquième thème : la pierre précieuse confiée à Apollonius — symbole en quelque sorte du message dont il est porteur. Nous savons que l'« Hymne de la perle », œuvre qui emprunte son matériau au monde iranien (plus précisément parthe), et peut-être aussi à la littérature de sagesse issue du judaïsme tardif, est une interpolation au sein des *Actes de Thomas*. Ce texte fut vraisemblablement l'objet de réinterprétations, notamment par des chrétiens orthodoxes ²⁰⁸. Sa rédaction est en général placée avant le III^e siècle, époque d'élaboration des *Actes* ²⁰⁹. Cependant, l'occurrence de ce thème dans nos deux textes pourrait renvoyer à une image classique de la littérature (chrétienne en particulier) ²¹⁰.

²⁰⁸ Cf. au XI^e siècle Nicétas de Thessalonique y voit une allégorie de l'histoire du salut, POIRIER, P.-H., 1981, p. 285-303.

²⁰⁹ POIRIER, P.-H., 1981, p. 309-312, 317.

²¹⁰ Nous renvoyons à notre chapitre consacré aux marchands.

Avant son départ, le roi lui offre une pierre rare ; Apollonius paraît y deviner quelque vertu secrète et divine (XL, 224-225).

Hymne de la perle (§§106-113, 380-385).

Le roman de Philostrate semble avoir eu un certain succès autour du III^e siècle. Le parallélisme de certains thèmes plaide en faveur d'une diffusion de l'ouvrage de Philostrate en milieu syriaque, notamment édessénien où furent rédigés les *Actes de Thomas* ²¹¹. Le rayonnement de la figure d'Apollonius, joint aux péripéties plus ou moins connues de ses voyages, auraient-ils encouragé chez l'auteur des *Actes de Thomas* une adaptation christianisante ? Au sage de Tyane, célèbre par sa vertu et son savoir, parti au premier siècle jusqu'aux contrées lointaines, se superpose idéalement à même époque Thomas l'apôtre, détenteur et propagateur *envoyé* d'une autre doctrine plus estimable encore parce que vérité révélée.

Taxila

Strabon situe Taxila entre l'Indus et l'Hydaspe ²¹², le Bidaspe de Ptolémée (*Géographie* XV, 1, 28) ²¹³. Pline signale la célébrité de la ville à son époque (*HN* VI, 21, 62 ; 78). Dans la littérature bouddhiste ancienne, notamment les *Jātakas*, Taxila est mentionnée comme centre d'enseignement important. La *disputatio* entre les philosophes compagnons d'Alexandre et des représentants de cette université est bien connue ²¹⁴. Cette prééminence de la ville est d'abord imputable à sa position géographique frontalière, à son rôle de jalon sur la route terrestre de la soie. Davantage ouverte aux influences extérieures, cette région s'inscrit dès

l'époque achéménide en marge des traditions brahmaniques ²¹⁵. Déjà sous les Mauryas, cet espace géographique était très ouvert aux influences extérieures, ce qui dut favoriser sur le long terme les échanges entre l'Est et l'Ouest, échanges encouragés sans doute par le support de l'araméen, conservé comme langue officielle ²¹⁶. À l'instar de la dynastie précédente, les nouveaux souverains Śakas semblent avoir mené une politique de tolérance vis-à-vis des religions ²¹⁷.

Dans le cycle thomasien, le délégué de Gondophar, Ḥabbān, vint chercher en Occident un constructeur capable pour l'édification du palais royal (§2) ²¹⁸. Ce détail est particulièrement intéressant. De fait, la ville de Taxila se caractérise par un *stratum* de type hellénistique (II), qui tranche sur les modes de construction locale traditionnels. Au II^e siècle, les gréco-bactriens avaient transféré le centre de la ville à Sirkap (actuellement Rawalpindi), qui devint le noyau principal de l'agglomération de Taxila. Suite au tremblement de terre survenu sans doute dans les années 20 ou 30 de notre ère, un réaménagement s'amorça dans la seconde moitié du règne de Gondophar ²¹⁹. Les rues sont réagencées à angle droit, sur modèle grec ²²⁰, disposées selon une orientation Est-Ouest, les axes latéraux recoupant la rue principale établie Nord-Sud. Nous savons l'importance chez les Grecs de la rationalisation de l'espace urbain ; ainsi Hippiodamos, chargé de rebâtir Milet après sa destruction : au lieu d'une cité archaïque, il crée une ville en damier, centrée sur

²¹⁵ ROBINSON, F., 1989, p. 77.

²¹⁶ McDOWALL, D. W., TADDEI, M., 1978, p. 199-200. Ce sont surtout les Śakas qui emploieront, avec le grec, le kharoṣṭi, dit araméen bouddhique, dans les légendes de leurs pièces gréco-bactriennes.

²¹⁷ SCHLUMBERGER, D., 1983, réimpr. 1996², p. 952-953. Nous savons qu'au III^e-II^e siècle avant J.-C., Aśoka menait une politique religieuse particulièrement tolérante, EMMERICK, R. E., 1983, réimpr. 1996², p. 951. Le treizième édit qu'il promulgua concerne les courants religieux, *κατὰ πάσας τὰς διατριβὰς* (écoles philosophiques) et mouvements religieux de son empire, qu'il invite à une entente commune. Cf. SCHLUMBERGER, D., 1964, p. 126-140 ; BENVÉNISTE, E., 1964, p. 137-157.

²¹⁸ Jacques de Saroug a consacré un long poème sur le palais bâti par Thomas en Inde. Ḥabbān est présenté comme un marchand ayant fait affaire à Maḥozē en Mésopotamie. Cf. SCHRÖTER, R., 1871, p. 321-377.

²¹⁹ MARSHALL, J., 1951, p. 118-119 ; ERDOSY, G., 1987, p. 669-670. Sur les fouilles effectuées à Taxila, DANI, A. H., 1986.

²²⁰ Cf. *Vie d'Apollonius de Tyane* II, 20, p. 168-169. CONYBEARE, F. C., 1912.

²¹¹ M. Gottheil signale la découverte de fragments d'une œuvre syriaque tardive attribuée à Apollonius, GOTTHEIL, R., 1892, p. 466-467 : ms. syr. 9 de la Library of the East India Office. Cf. BROCK, S. P., 1969, p. 217-219 avec traduction du discours d'Apollonius.

²¹² Strabon la présente comme une grande ville, dans une région spacieuse et très fertile, et décrit l'accueil magnifique que son roi Taxilès réserva à Alexandre : il fut, dans l'échange des dons, plus généreux que le Macédonien (cf. aussi Arrien, *Anabase* V, 3, 5-6).

²¹³ RENO, L., 1925, §44, p. 21 (cf. VII, 1, 44) ; Quinte-Curce, *Vie d'Alexandre* VIII, 12.

²¹⁴ DERRETT, J. D. M., DUNCAN, J., 1960, p. 65. Une école d'art bouddhiste ouverte aux influences hellénistiques au Gandhāra devait poursuivre ce rayonnement intellectuel au II^e siècle de notre ère et même au-delà, sous la dynastie kūṣāne.

l'agora, les rues tracées au cordeau se coupant à angle droit. Il appliqua au nouveau cadre urbain un plan conforme à un modèle géométrique rationnel, reflet de sa perception d'une nouvelle image du monde. Hippodamos, en architecte-astronome, applique à la sphère terrestre ses préoccupations astronomiques ²²¹. Thomas le charpentier a suivi lui aussi cette conception philosophique accordant plus d'importance à l'*imago*, à la représentation spirituelle, qu'à la construction matérielle proprement dite.

Le bâtiment public le plus représentatif de la construction grecque à Taxila est un petit temple ionique, de période arsacide. Cet édifice atteste la présence peu après l'ère chrétienne d'un architecte occidental ayant œuvré pour une communauté indigène ²²². Un poème tamil, daté du II^e siècle de notre ère environ, décrit des artisans étrangers travaillant au palais du roi de Chola à Kaviripaddinam ; parmi eux, le texte dépeint des ouvriers et des charpentiers qualifiés de « yavana », c'est-à-dire du monde grec occidental ²²³. Des colonies grecques dynamiques sont attestées dans le Qandahar, formant un important *nucleus* de culture en lien avec le monde grec depuis l'ère séleucide ²²⁴. La similitude des plans du palais, édifice composite érigé au début du premier siècle ap. J.-C. (huit pièces à l'effigie de Gondophar y furent retrouvées) ²²⁵, avec ceux des palais assyriens et parthes, a frappé

les premiers archéologues ²²⁶. Les fouilles britanniques ont par ailleurs mis en évidence sur l'acropole de Hathial (édifiée sous les Indo-Grecs ²²⁷), plus spécifiquement à l'extrême Ouest du site, une occupation dès le premier siècle de notre ère sur un lieu-dit Mahal, nom signifiant "résidence royale". Dans ce complexe urbain nettement séparé de la ville basse, trois monnaies du roi Gondophar furent retrouvées ²²⁸. Philostrate rapporte d'ailleurs que son protagoniste Apollonius s'arrêta aux abords d'un temple avant de pénétrer dans Taxila même. Ce temple hors les murs, au Nord-Ouest de la cité, est décrit avec force détails (*Vie d'Apollonius* II, 20, 168-169). Thomas est invité à bâtir le nouveau palais en dehors de la cité (§18) ; il est même précisé que l'endroit choisi est boisé et que s'y trouve un point d'eau. Gad, frère du roi Gondophar, en contemple la structure, porté par les anges (§22).

La vision du palais

Dans son inscription de Naqš-i Rostam et de Sar Mašhad, le *mowbed* Kirdīr raconte sa progression vers un palais virtuel durant une expérience de type chamanique. Dans la conclusion du texte, le *mowbed* précise que c'est à sa demande que les dieux lui montrèrent « du côté des morts même le moyen [d'atteindre] le paradis et l'enfer, et la condition de sauvé ou de damné » (§35) ²²⁹. Au cours du périple de type extatique, il rencontre plusieurs *šahryār*, sans doute des divinités dont les noms restent inconnus, mais dont les fonctions se devinent par leurs attributs personnels le plus souvent à caractère eschatologique. Aux dernières lignes de ces déclarations, malheureusement lacunaires, est décrite l'accession du double de Kirdīr ²³⁰ et de sa *Dēn*, son guide féminin, dans la salle d'un palais au centre duquel irradie un trône d'or.

²²¹ VERNANT, J.-P., 1969², p. 155. Une même préoccupation se retrouve chez Méton, lui aussi architecte et astronome, qui, selon une moquerie d'Aristophane, prétendait édifier une ville circulaire aux rues perpendiculaires convergeant vers le centre, tels les rayons droits d'un astre, ARTAUD, M., 1841, p. 291-292. Là encore, les considérations astronomiques président à l'élaboration d'un projet urbain.

²²² MARSHALL, J., 1951, 1960⁴, p. 68-70 ; *id.*, 1960, p. 29-30. TARN, W. W., 1951², 1966, p. 359-360.

²²³ KANAKASABHAI, V., 1904, réimpr. 1966, p. 6-7, 26, poème intitulé « Chilappathikaram ».

²²⁴ Cf. McDOWALL, D. W., TADDEI, M., 1978, p. 198. Plusieurs inscriptions datées des premiers siècles de l'ère chrétienne portent le terme de Yavanas qui désignerait des catégories différentes d'étrangers, Grecs, Indo-Grecs et commerçants de l'Orient romain. H. P. Ray a déterminé, à partir des trouvailles monétaires sur les sites indiens, que les Grecs s'étaient surtout implantés dans les régions Nord-Ouest et Ouest indiennes, RAY, H. P., 1993, p. 462, 469. Les vestiges de colonies grecques sont considérables, en particulier à Taxila, FILLIOZAT, J., 1981, p. 117. Ainsi, la ville d'Alexandrie d'Arachosie, « en pleine époque parthe, conservait encore son caractère de métropole grecque ». Cf. Plinie, *HN* VI, 92 ; Ptolémée, *Géographie* V, 20. BERNARD, P., 1974, p. 172.

²²⁵ MARSHALL, J., 1951, 1960⁴, p. 141, 175.

²²⁶ Le modèle assyrien exerça une forte influence sur toute la Bactriane, la Perse et les pays voisins, GOLZIO, K.-H., 1983, plus particulièrement les chapitres III, p. 90-114 ; V, p. 135-156. Outre Taxila, Bharbut, Kaushambi, ou encore Rajgir, capitale de l'ancien Bihar, témoignent d'une « imitation servile (slavish imitation) » de l'architecture perse et mésopotamienne, DAYTON, J., in BOUCHARLAT, R., SALLES, J.-F., (sous la dir. de), 1984, p. 369.

²²⁷ ERDOSY, G., 1987, p. 672.

²²⁸ MARSHALL, J., 1951, 1960⁴, I, p. 214, pl. XXXIX du volume III.

²²⁹ McKENZIE, 1989, p. 60.

²³⁰ Ce "double" se définit par plusieurs expressions, telles « l'homme qui [est] de la même forme que Kirdīr », GIGNOUX, Ph., 1991, p. 73-74.

« [Et maintenant] un palais... apparaît dans le ciel, et ce prince [s'avança] devant l'homme, double de Kirdîr, et la femme, derrière cet homme [double de Kirdîr]... ils entrent dans le palais. Et ils dirent alors : "nous [n'avons] rien [vu] de plus noble et de plus lumineux que celui-ci... placé sur [le trône?]" . [Et] ce prince s'avance et, devant ce palais, un trône en or (...) ... maintenant cet homme, double de Kirdîr, et la femme d'abord montent dans le vestibule... [Et ils] dirent alors : "Maintenant ce trône [en or..." et l'homme, double de Kirdîr... et] la femme entrèrent et s'assirent dans la radiance de Vahrâm » (§§32-33) ²³¹.

Cette évolution dans un espace sacré de type eschatologique se place en un lieu bien défini : le palais royal dans son archétype céleste. Ce dernier est en fait comme restitué lors de l'érection de chaque nouvel espace terrestre ainsi revêtu de sacralité. Cette conception est également conforme à la pensée divinatoire gréco-latine : avant la construction d'un édifice, l'augure retraçait en l'air un espace sacré avec son bâton, le *templum*, champ déjà existant en représentation au ciel. Ce *templum* venait ensuite se superposer au nouveau bâtiment, lui conférant alors une réelle sacralité. Notons que la Jérusalem céleste, préparée et invisiblement superposée, était censée venir se substituer à l'ancienne ville, qui n'en était que la figure, aux derniers temps ²³². Les événements vécus ont un modèle céleste, de toute éternité.

²³¹ McKENZIE, *ibid.* ; GIGNOUX, Ph., 1991, p. 98.

²³² Dans la littérature apocalyptique, elle descend du ciel, « de chez Dieu », Ap XXI, 1-2, « avec en elle la gloire de Dieu », 10-14). Cette cité du ciel se trouve représentée dans la littérature syriaque et en particulier dans l'une des six *Explications des fêtes liturgiques* de Cyrus d'Édesse, le disciple de Mār Abā à Nisibe, SCHER, A., 1950, II/1, p. 122 [30]. Il y évoque le « grand tabernacle non fait de [main d'homme] » que le pont du baptême a permis d'atteindre, « Jérusalem qui est au ciel, cité qui a une fondation » (He XII, 22), MACOMBER, W. F., 1974, chap. III §7, p. 150. Cette thématique bénéficia d'une certaine faveur, tout particulièrement chez les écrivains de l'école d'Antioche : Théodoret de Cyr, *Questions sur la Genèse* I, 11, PG 80, col. 92-93 ; Diodore de Tarse chez Photius, *Bibliothèque*, PG 103, col. 872 ; Théodore de Mopsueste, cf. DEVREESE, R., 1939, p. 117. Cf. aussi *Livre de la Sagesse* IX, 8. Lorsque Moïse reçoit les prescriptions de YHWH relatives à la construction du sanctuaire où Dieu résidera parmi son peuple (la tente du Rendez-Vous) il lui est demandé de se conformer au « modèle de la Demeure et [au] modèle de son mobilier » que Dieu Lui-même va lui montrer sur la montagne, Ex XXV, 9 ; 40 ; XXVI, 30 (l'évangéliste Luc y fait allusion dans le *Livre des Actes* VII, 44 ; cf. également He VIII, 5).

Un contexte eschatologique analogue est repérable dans les *Actes de Thomas* : le *templum* érigé au ciel par Thomas n'est pas destiné pour le présent mais pour l'après-mort du souverain, suivant en cela un passage de l'évangile lucanien (XII, 33-34 ; cf. Mt VI, 19-21). Thomas distribue la fortune qui lui est confiée pour ériger le palais en aumônes aux pauvres (§§19-20) afin que Gondophar puisse s'enorgueillir d'une construction impérissable :

« Tu ne peux pas le voir maintenant, mais tu le verras quand tu auras quitté cette vie » (§21).

À l'instar des âmes des justes de l'inscription de Kirdîr, Gad découvre le palais céleste réservé à son frère, seule réalité désirable, préférable aux tentatives de réalisation nécessairement imparfaites de cette *imago*. Grâce à Thomas, cette représentation virtuelle est devenue richesse pour le souverain, richesse supérieure aux biens terrestres puisqu'elle appartient au domaine du *templum*.

Vers Calamine

Nous avons rencontré le toponyme « Calamée » dans les listes ou notices apostoliques relatives à l'Inde ; notons que c'est ce *locus martyrii* qui est choisi unanimement par nos textes pour l'apôtre Thomas. La seule identification valable de Calamine avec une ville d'Inde reste celle de Kalliena (moderne Kalyān) sur le rivage occidental de la péninsule indienne, au Nord-Est de Bombay ²³³. La

²³³ À partir du voyage de Néarque dans l'*Indica* d'Arrien (VIII, 26, 6), certains ont proposé d'y voir un toponyme situé sur la côte du Makrân. La baie de Kalyba *Καλιβοισιν* a servi de support à cette lecture qui reste toutefois bien aléatoire, ROBSON, E. I., 1966, p. 382-383 ; P. Chantraine signale l'île de *Καρνινη* que Ptolémée a lu *Καρμινα* (VI, 2, 21), CHANTRAINE, P., 1927, p. 59, n. 3. L'historien arabe Ibn Ḥordādhbih connaît une ville de Kalamān au Makrân ; celle-ci n'est toutefois pas un port et se situe entre la palmeraie du fleuve Maškid et la forteresse de Panḡgūr. Cf. LE QUIEN, M., 1740, II, p. 1311-1312. A. Medlycott, refuse l'assimilation Calamina et Karmān (Caramanie), soulignant le curieux silence des traditions syro-orientales, vectrices de l'expansion du culte à saint Thomas. Notons qu'en Gédrosie le site de Kalmat semble tout aussi improbable, s'excluant de la juridiction du roi Gondophar des *Actes de Thomas*, auxquels se rattachent implicitement toutes les listes mentionnant l'Inde comme espace missionnaire thomasien, TOMASCHEK, W., 1890, p. VIII. C'est pourtant cette localisation gédrosienne qu'avait proposée A. von Gutschmid, retenue par L. Leloir, à l'Est de l'actuel détroit d'Hormūz. Selon lui, cette hypothèse aurait l'avantage de concorder avec les données concernant les Germains, LELOIR, L., 1992, p. 750. L'hypothèse d'une localisation sur la côte occidentale de l'Inde a pour elle l'unanimité des notices relatives à l'apôtre. A. Cunningham propose d'identifier le lieu avec la Minnagar du *Périples de la*

carte de Castorius, connue sous le nom de Table de Peutinger, présente sur la côte de Malabar (en V, 12), une grande ville indiquée par deux maisons : Clymaina (pour Kalliena), avant Tundis et Muziris ²³⁴. Il s'agit donc d'une place commerciale d'importance au premier siècle comme en témoigne le *Périple de la mer Érythrée* qui la signale au §52 ²³⁵ : Kalliena était alors le port principal du royaume des Āndhra et le toponyme pouvait par extension s'appliquer aux bandes côtières entourant la baie. Ce centre commercial, florissant sous Sarganēs l'Ancien, de la dynastie Āndhra au début du II^e siècle, devait perdre quelque peu son rayonnement au moment de son occupation par le Śaka Sandanēs au profit de Barygaza, situé plus au Nord (l'actuel Broach dans le golfe de Cambay) mais réputé dangereux pour les navires en raison des fortes marées qui y sévissaient (§§45-46) ²³⁶. Le *Périple* souligne pourtant la continuité du trafic : les navires grecs atteignant le port étaient conduits ensuite sous escorte au nouvel espace de transit ²³⁷. Kalliena aurait été encore fort active au VI^e siècle ²³⁸ d'après les indications repérables dans le trajet de Cosmas Indicopleustès. Bien qu'il ne soit sans doute pas allé lui-même en Inde (l'authenticité de son voyage est toujours discutée), Cosmas rapporte des

mer Érythrée (§§38 ; 41) sans raison particulière sinon l'accointance homophonique, CUNNINGHAM, A., 1871, p. 59-60. Le nom aurait été transformé en Kara-Mina ("Mine noire") afin de la distinguer d'une autre ville du même nom dans le Sakastān ; autre possibilité envisagée à seul titre d'hypothèse : Kilah-Mina, "le fort de Mine" (le terme sémitique « fort », *Kar* ayant été rapidement corrompu en *Kar/Khal*). Cf. PHILIPPS, W. R., 1903, p. 149. Cf. MUNDADAN, A. M., 1989, p. 100.

²³⁴ MILLER, K., 1918, réimpr. 1962, p. XII.

²³⁵ Pour une datation haute, ROBIN, C., 1991, p. 1-26 ; A. Dihle optait pour une rédaction au premier siècle, DIHLE, A., 1965, p. 9-35, SIDEBOTHAM, S. E., 1989 (Policy), Appendice B p. 187-188, RASCHKE, M. G., 1978, p. 658-659, 663-664, n. 1342-1343 qui résume la critique à ce sujet. POTTS, D. T., 1990, p. 313 adopte la même période, comprise entre 40 et 70 ap. J.-C.

²³⁶ L'identification de ces deux noms du *Périple* et le contexte historique qui s'y rattache sont maintenant établis, cf. CASSON, L., 1984, p. 211-224 ; *id.*, 1983, p. 164-177. L'embargo sur les marchandises āndhras explique le détournement des navires grecs.

²³⁷ HUNTINGFORD, G. W. B., 1980, p. 49-50. CASSON, L., 1989 (Periplus), p. 82-83, §52, l. 17-21 ; cf. carte 13, p. 212. Sur les trajets menant de Barygaza à Muziris, cf. aussi SCHOFF, W. H., 1974², §§44-54, p. 43-44, 183-201. Cf. SIDEBOTHAM, S. E., 1989 (Policy), map 2. Plus spécifiquement sur Muziris, SCHWARTZBERG, J., (éd.), 1978, p. 24, n. 30, Pl. III, c. 5.

²³⁸ PIGULEVSKAJA, N., 1969, p. 94-95.

faits issus de récits recueillis et semble avoir été un rapporteur fidèle :

« à Kalliana, où il y a du cuivre, du bois de shisham et divers tissus — Kalliana en effet elle aussi est un grand marché » (*Topographie chrétienne*, Livre XI, 16, 7) ²³⁹.

« Voici donc les splendides marchés de l'Inde : ... Kalliana... » (XI, 16, 5).

Il convient de souligner l'importance attribuée par Cosmas à Kalliena puisque cette ville était à son époque pourvue d'un évêché dont le titulaire, précise-t-il, était ordonné en Perse (III, 65, 5) ²⁴⁰. Cette dépendance avec la Perse est un réel indice du lien établi avec le foyer émetteur par des missionnaires de Perse en Inde. La présence d'un évêque en ce lieu trahit le rôle historique et religieux de premier plan de cette ville dans la perspective de l'implantation du christianisme en Inde.

La descente vers le Sud

Le départ de Thomas, une fois sa mission accomplie chez Gondophar, permet à l'auteur du récit d'ouvrir son acte troisième. La vente de l'apôtre comme esclave à Ḥabbān en vue de la construction du palais n'aurait été qu'un prétexte pour se rendre en Inde puisque le texte précise que c'est sur ordre divin qu'il poursuit sa descente vers le Sud. Il n'est donc pas impossible que cette poursuite inattendue vers un ailleurs puisse s'expliquer du point de vue de la narration par une implicite référence à des circonstances politiques ou militaires. Les successeurs de Gondophar furent évincés par les Kūšans venant de Bactriane, berceau de leur État ²⁴¹. À leur tête, Kudjula Kadphisès soumit les quatre principautés voisines de Bactriane et vainquit les Indo-Parthes avant de conquérir le Séistan et le Qandahar,

²³⁹ WOLSKA-CONUS, W., 1973, p. 346 ; l'emprunt est trahi par le mot *φάσι* "dit-on", qui se distingue des termes par lesquels il signale sa présence sur les lieux, *id.* I, 1948, p. 17. Le livre XI comporte des développements relatifs aux animaux et aux plantes de l'Inde et de l'île de Taprobane qui semblent être de seconde main, 1989, p. 442-443. Contre cet avis, COMES, H., 1966, p. 7-24.

²⁴⁰ WOLSKA-CONUS, W., 1973, p. 503.

²⁴¹ D'après J. Marshall, la couche II du site de Sirkap aurait été conquise par les Kūšans. En fait, cette position doit être réajustée puisqu'aucune trace de destruction n'est décelable dans cette couche ; G. Erdosy souligne que ce *stratum* a été réoccupé, ERDOSY, G., 1987, p. 669 ; MARSHALL, J., 1951, 1960², p. 137.

s'établissant sur les deux bords de l'Hindu Kuš²⁴². Le seul site de Taxila a permis de mettre au jour près de 2500 pièces de Kadphisès I²⁴³. Il établit sa capitale d'abord à Pešawar, puis à Mathurā²⁴⁴. Ce contexte politico-militaire pourrait expliquer la séquence narrative d'un brusque départ de Thomas vers le Sud de la péninsule indienne²⁴⁵. Il n'est pas improbable que l'auteur des *Actes* ait pu faire une allusion implicite à ces événements, donnant un élément explicatif du martyre de Thomas, ou, plus simplement, de son départ de Taxila.

La route de Taxila traversait le Penjāb et bifurquait au niveau de Palibothra/Pāṭaliputra (l'ancienne capitale maurya) vers Mathurā, une autre branche conduisant vers Ozène et le Deccan, au Sud. À l'occasion des campagnes d'Alexandre, W. Scoff retrace à partir de Taxila l'ancienne route conduisant jusqu'à Barygaza²⁴⁶ : il fallait en effet contourner le désert de Thar par l'Est *via* Mathurā ; par l'Ouest, la descente de l'Indus supposait toutefois de multiples traversées au niveau du delta et des marécages, trajet que les *Actes* ne nous permettent pas de déduire. Le passage par Mathurā resterait ainsi le plus vraisemblable. De là, on pouvait rejoindre le port de Kalliena, en suivant la côte (cf. Ptolémée, *Géographie* VII, 1, 6)²⁴⁷. La route reliant Taxila à Mathurā, et de là aux ports bordiers occidentaux, contrôlait le trafic vers l'Asie centrale, le Nord de l'Inde fomentant une véritable base financière.

Dans les *Actes*, le départ de Thomas du royaume de Gondophar est motivé par sa rencontre avec un émissaire d'un souverain voisin du nom de Misdaïos. Faut-il y voir la forme hellénisée d'un anthroponyme iranien ? Ce nom fut porté par des notables achéménides²⁴⁸ et par un satrape de

Babylone nommé par Alexandre (Arrien, *Anabase* III, 16, 4)²⁴⁹. Ces dénominations restituées par Arrien ont pu marquer la mémoire syrienne. Le nom du souverain tel qu'il apparaît dans les *Actes* est "Mizda-" (pehlevi *mīzd-* / *mīzda-* / *mzdy*). Ce terme de souche iranienne est attesté en avestique ancien, dans les *gāthā*, (*yašt* 44, 18) et signifie « récompense », « gage »²⁵⁰. Le mot *mīzd* perdure à l'époque partho-sassanide. En contribuant à la vraisemblance du récit, cette étymologie met encore en valeur le contexte parthe dont dépend et le rédacteur et le milieu choisi pour la geste du protagoniste. En regardant du côté indien, il n'y a pas de souverain local portant exactement ce nom²⁵¹.

3. Thomas en Inde du Sud

Une autre tradition, de l'Église de Travancore en Inde lie l'apôtre Thomas à la côte Ouest de l'Inde, plus spécialement au Malabar : arrivé à Muziris *via* Socotra, et après avoir prêché dans toute la région, il se serait ensuite rendu sur la côte opposée de Coromandel, voire jusqu'en Chine ; de retour à Mailapur, il aurait été lapidé par le peuple excité par les brahmanes, et transpercé d'une lance²⁵². Il n'y a aucune évidence de cette légende locale avant le VI^e siècle. Il est clair qu'il s'agit en fait d'un prolongement de la tradition vers le Sud, d'un transfert par migration.

la Syrie mésopotamienne » durant la bataille de Gaugamèle qui mobilisa toutes les forces de l'empire, depuis les Indiens du bord de l'Indus jusqu'aux Bactriens, Sogdiens, Arachosiens, Parthes, Hyrcaniens, tribus de la mer Rouge, Mèdes... (Arrien, *Anabase* III, 8, 6 ; 3-7). ROBSON, E. I., 1967, p. 244-247 ; cf. HERZFELD, E., 1968, p. 305-309.

²⁴⁹ ROBSON, E. I., 1967, p. 274-275.

²⁵⁰ NYBERG, H. S., 1974, p. 133 ; BARTHOLOMAE, C., 1904, 1961², s.v. « *mīzda* », p. 1187-1188. *mīzd* est une composante d'un nom propre féminin : ainsi *Muzdt-mitrn* — récompense de Mithra ? NÖLDEKE, *Tabari*, p. 125.

²⁵¹ Le souverain de Mathurā, Muki, est le plus célèbre de la période indo-scythe, BIVAR, A. D. H., 1983, réimpr. 1996², p. 195. Il nous est connu grâce à une inscription qui remonterait originellement à l'époque de Mauès (98-78 av. J.-C.), autrement dit la fin du II^e siècle-début du I^{er} siècle avant notre ère. D'après A. H. Dani, une partie de l'inscription serait plus récente d'environ deux siècles. DANI, A. H., 1960, p. 128-142. Notons que le premier roi des indo-scythes, Maues/Moakès/Moga, est représenté sur de nombreux types d'avers de monnaies avec légendes grecques, monté à cheval, en armure, tenant une lance ou un fouet. SCHLUMBERGER, D., 1983, réimpr. 1996², p. 1030.

²⁵² MILNE RAE, G., 1892, p. 15-25 ; FARQUHAR, J. N., 1927, p. 20-32 ; MEDLYCOTT, A. E., 1905.

²⁴² Sur le site de cette principauté kūšane originelle, cf. STAVISKIJ, B., Ja., 1986, p. 127-128, 140. Les annales chinoises décrivent l'invasion kūšane de l'An-hsi (Indo-Parthie) et le contrôle de Kao-fu (Kaboul), de P'u-ta et Chipin (Penjab et Cachemire), McDOWALL, D. W., TADDEI, M., 1978, chap. V, p. 233. Cf. BIVAR, A. D. H., 1983, réimpr. 1996², chap. V, p. 198.

²⁴³ MARSHALL, J., 1951, 1960², p. 785-786. STAVISKIJ, B., Ja., 1986, p. 34.

²⁴⁴ BASHAM, A. L., 1976, p. 81 ; LAMBRICK, H. T., 1973, p. 124-135.

²⁴⁵ FARQUHAR, J. N. avait esquissé une hypothèse semblable dans son article, 1927, p. 21-22.

²⁴⁶ SCHOFF, W., 1912, p. 270

²⁴⁷ Supara, capitale du Konkan pendant des siècles, était un lieu saint du bouddhisme.

²⁴⁸ Tel *Maçaios* Masaios/Mazdai, commandant de Darius III « pour tous les Syriens de la plaine de Syrie et pour toute

L'histoire de Thomas Qinayi

Un épisode essentiel dans l'histoire des chrétientés du Sud a été recueilli par A. de Gouvéa et fut mis par écrit en 1770 par l'évêque jacobite Gavril²⁵³ : la venue à Cranganore en 345, d'après la tradition locale, d'un marchand araméen, Thomas Qinayi, avec 400 autres chrétiens issus de 72 familles. Un embryon de hiérarchie ecclésiale est amorcé, puisque quatre prêtres, des diacres et un évêque, Mār Joseph l'accompagnent.

Le contexte de cet établissement pourrait trouver un écho dans la politique perse du moment : le groupe aurait tenté de fuir la persécution déclenchée par Šāpūr II dans l'empire sassanide, notamment celle, violente, de 343. Thomas Qinayi aurait trouvé refuge dans une zone commerçante qu'il devait bien connaître, bénéficiant par ailleurs de privilèges commerciaux officiels. Il est regrettable qu'il n'existât point d'autres attestations d'un pareil exode. La tradition locale leur attribua l'usage du syriaque comme langue liturgique, et associa leur installation directement à Édesse : Qinayi aurait été envoyé comme missionnaire par le catholicos de Séleucie-Ctésiphon suite à un songe du métropolite édessénien alerté par le regain de paganisme chez les anciens convertis indiens.

D'aucuns ont cherché à expliquer l'épithète Qinayi en l'interprétant. Pour J. M. Fiey, ce nom signifierait peut-être l'« orfèvre »²⁵⁴. J. S. Assemani, après La Croze, tenait ce terme pour une référence géographique : Cana ou Canaan, et l'assimila avec le personnage Thomas de Jérusalem²⁵⁵. E. R. Hambye proposa en 1979 une nouvelle hypothèse : un port d'Arabie méridionale portant le nom de Cana joua un rôle non négligeable dans le commerce indo-oriental à l'époque romaine dès la première moitié du I^{er} siècle ; Thomas, marchand chrétien, aurait fait de Cana le centre de ses activités commerciales²⁵⁶. Notons que parmi les plus anciens évêques de l'Inde figure un certain Thomas Cana, dont l'épiscopat s'acheva au début du IX^e siècle (795-824). A.

Mingana propose de l'associer aux moines que le patriarche Timothée I^{er} envoya dans les contrées orientales²⁵⁷. Tenant compte de la tradition orale de chants traditionnels en langue malayalam et étudiant les formes dérivées du nom du célèbre couvent de Dor Qoni près de Ctésiphon, J. Kollaparambil effectue, après M. Le Quien²⁵⁸, un rapprochement homonymique avec Knāy/Knāyi/Kināyi. Les chants anciens populaires en malayalam ont conservé et transmis sous forme orale les coutumes et pratiques de la communauté chrétienne d'Inde ; la plupart fut publiée pour la première fois par P. W. Luke²⁵⁹. Le nom de Qinayi est d'ailleurs attesté dans la région du Fārs, et même au VI^e siècle : un solitaire, K'NY, est l'un des compagnons de Jean de Dailam dans son périple vers Hendu, aire côtière s'étendant du Golfe persique jusqu'à l'Inde²⁶⁰. Le lien mis en évidence dans le récit entre le protagoniste et l'évêque de Séleucie, ville près de laquelle se trouve précisément situé le couvent de Dor Qoni, favorise cette interprétation. La *Chronique de Séert* rapporte que, lors de la visite de Mār Marūtha, ambassadeur de Byzance, auprès de Khosrau et du catholicos Mār Sawrīšō²⁶¹, Mār 'Abda, évêque du Bēth-Darāyē dont relève Dor Qoni, offrit objets et parfums précieux venus d'Inde. Cet indice, en soulignant les liens commerciaux entre les deux pays, est-il le signe de contacts plus profonds entre les Églises d'Inde et de Perse ?

Un évêque d'Édesse ?

En évoquant le trajet d'émigration de Thomas Qinayi, un cantique des chrétiens du Kottayam, « Valiyapalli », situe son point de départ au pays d'Uz, aisément identifiable à la région du Bēth-Hūzāyē, grand centre de commerce et de trafic avec l'Inde. Parmi les migrants, le nom de Joseph, évêque d'Uraha, mérite attention. Cette dernière appellation a été interprétée comme la ville d'Urfa²⁶². À regarder les chroniques propres à la ville d'Édesse, il

²⁵³ Cf. LAND, J. P. N., 1868, I, p. 24-30, 123-127 (trad.). NAU, F., 1912, p. 74-99. Il est significatif que ce texte retranscrit en 1821, d'écriture jacobite, propose comme instigateur de la mission vers l'Inde non pas le patriarche de Séleucie-Ctésiphon mais le patriarche d'Antioche, appelé Mār Ignace, 79. TISSERANT, E., 1942, col. 3089-3162 ; *id.*, in POP, S., (éd.), 1955, p. 347-349.

²⁵⁴ FIEY, J. M., 1993, p. 94.

²⁵⁵ ASSEMANI, J. S., 1728, III/2, p. 870.

²⁵⁶ HAMBYE, E. R., 1979, p. 395-401.

²⁵⁷ MINGANA, A., 1926, p. 497-498.

²⁵⁸ LE QUIEN, M., 1740, II, p. 1273-1274 : « Mar Thomam quem cananaeum cognominant seu potius Cunna vel Cuna illas partes pervenisse ». KOLLAPARAMBIL, J., 1992, p. 8-21.

²⁵⁹ LUKE, P. W., 1910. J. Vellian en a donné une sixième édition, VELLIAN, J., 1985 ; cf. PLACID, F., 1952, p. 229-245. CHOONDAL C., 1983.

²⁶⁰ BROCK, S. P., 1981-1982, p. 168.

²⁶¹ SCHER, A., 1981, p. 497 [171].

²⁶² MILNE RAE, G., 1892, p. 5, reprenant J. P. N. Land.

n'existe pas d'évêque portant le nom de Joseph à cette époque. Celui qui était en fonction en 345 se nomme Aitalaha, successeur de Qūnā. Mais une remarque s'impose : nous ne connaissons pas la date de la mort d'Aitalaha, tandis que cette information est systématiquement donnée pour tous ses successeurs ²⁶³. Aitalaha devient évêque d'Édesse en 324 et disparaît en 345-346. L'absence de mention explicite de la mort de l'évêque ne constitue pas forcément un euphémisme indiquant par défaut son décès ; des exemples montrent qu'à cette époque politiquement instable, des évêques pouvaient voyager pour une longue période : ainsi avions-nous constaté le départ de l'évêque de Bašra pour l'Inde, qui laissa son siège épiscopal vacant pour partir en mission, au tout début du IV^e siècle. L'évêque de Suse Milès passa de nombreuses années hors de son diocèse, en voyages et pèlerinage ²⁶⁴. L'association des deux noms Joseph et Aitalaha se rencontre dans des récits de martyre ²⁶⁵ : ils sont originaires du Bēth-Nuhādrā et victimes de la persécution de Šāpūr II dès 377. Ces développements hagiographiques ont connu une large diffusion et furent traduits en grec (BHG 1520).

Joasaph et Barlaam

Jacob Kollaparambil a cherché à identifier les rois évoqués dans le dernier verset du cantique *Nallôrôrôšilam*. Pour lui, il ne fait pas de doute qu'allusion est faite à l'évêque Mār Joseph et au Cēramān Perumāl qui, selon le recueil de légendes hindoues des *Kēralōlpatti*, fut détrôné après avoir été converti par un étranger appelé Thomas, venu évangéliser son pays en s'opposant en particulier aux Védas ²⁶⁶. Soulignons cependant avec l'auteur le caractère tendancieux de cet ouvrage d'origine hindoue cherchant à démontrer la supériorité des brahmanes Nampūtiri sur les autres hindous. Nos inves-

tigations nous conduisent à confronter ce récit à celui de la *Vita* des saints Joasaph et Barlaam dont l'histoire, d'après la plupart des manuscrits, a été apportée à Jérusalem par un moine du couvent de Saint-Saba du nom de Jean (plus tard assimilé à Jean Damascène, *PG* 96, 857-1250). Les manuscrits grecs ont d'abord été étudiés par H. Zotenberg, et comparés avec d'autres versions, latines, arabes et éthiopiennes ²⁶⁷. E. Cosquin a démontré l'origine indienne de la légende, et vu en Joasaph un nom indien qui dériverait de *Bodhisattva*, et désignerait le Bouddha d'après le *Kitāb al-Fihrist* ²⁶⁸. La *Vie* raconte comment l'ermite Barlaam, venu du pays de Senaar — la Babylonie — s'introduit auprès du souverain indien Joasaph et le convertit au christianisme. Joasaph renonce alors au trône pour mener la vie érémitique. Selon J. van den Gheyn, les chrétiens avaient pu avoir connaissance d'un ouvrage bouddhique intitulé « Livre de Yūāsaf » et en adapter le récit à un contexte d'hagiographie chrétienne ²⁶⁹. C'est par les manichéens que ce conte indien fut connu à l'Ouest ; ils servirent sans doute d'intermédiaires à l'appropriation comme à l'exportation de la légende du Bouddha ²⁷⁰.

Les deux textes des *Kēralōlpatti* et de *Barlaam* sont évidemment liés : outre le schéma prédication / conversion / renoncement au trône, ils proposent un même contexte de mission impliquant la venue d'un étranger issu plus ou moins explicitement de Perse entraînant un processus de conversion, l'un avec Joseph pour centre, agent premier de l'œuvre d'évangélisation, l'autre avec un étranger diffuseur de doctrine. La tradition des chants du Malabar relative à la venue de Thomas Qīnayi et de ses compagnons laisse transparaître la même direction que ces deux textes en reprenant le schème du contexte missionnaire et de l'étranger venu de Perse, et ce sous les deux noms emblématiques de Thomas et de Joseph.

²⁶³ GUIDI, I., 1903, p. 4.

²⁶⁴ Aeithalas est déjà le héros d'une *Passio* et il s'agit vraisemblablement du même personnage, mis à mort dans les deux récits par le même Šāpūr Ṭamšāpūr décrit sous des traits identiques. Cf. BEDJAN, P., *AMS* II, Paris, 1891, p. 268.

²⁶⁵ Binôme également repérable dans le manuscrit « Récit des martyrs de Ḥḏeyaw » 96 de Diarbékir, au numéro 25, PEETERS, P., 1925, p. 289-298 ; cf. FIEY, J. M., 1970 (Jalons), p. 89, qui restitue les listes martyrologiques. Cf. le catalogue de SCHER, A., 1907, p. 398-401. Cf. DELEHAYE, H., 1907, p. 478 [78]-517 [117].

²⁶⁶ HAMBYE, E. R., 1963 (Saint Thomas), p. 419. DELIÈGE, R., 1995, col. 993-994, s.v. « Inde ». TAYLOR, W., 1837, p. 263-266. KOLLAPARAMBIL, J., 1992, p. 68.

²⁶⁷ ZOTENBERG, H., 1886, p. 3-7, 78-94. Cf. BARDY, G., 1932 (Barlaam), col. 814-815. VAN DEN GHEYN, J., 1910, col. 410-416. TARDIEU, M., 1999-2000. GIMARET, D., 1971. TARDIEU, M., 1971, p. 97-133. ASMUSSEN, J.-P., 1988, p. 801, s.v. « Barlaam and Josaph ».

²⁶⁸ FLÜGEL, G., 1871, p. 119, 163. COSQUIN, E., 1880, p. 579-600.

²⁶⁹ VAN DEN GHEYN, J., 1910, p. 411, s.v. « Barlaam et Josaphat, leur légende ». À Édesse même, vers la fin du IV^e siècle, une église était même placée sous le vocable de saint Barlaam, DELEHAYE, H., 1933², p. 197.

²⁷⁰ Cf. TARDIEU, M., 1999-2000. GIMARET, D., 1971, p. 132.

Des tablettes de bronze

Outre les traditions véhiculées par les chants du Malabar, les traces d'une implantation du christianisme en Inde sont surtout repérables au VI^e siècle. Aussi la date de 345 proposée par l'hymnologie populaire du Malabar semble-t-elle bien fictive, même si le contexte des persécutions du IV^e siècle encouragea vraisemblablement des exodes importants de chrétiens vers l'Inde, aux confins orientaux de l'empire iranien. L'octroi à Thomas et les siens de terres et privilèges par le souverain local dans la région de Cranganore fut consigné, rapporte la tradition, sur des tablettes de bronze ²⁷¹. Ce détail, apparemment anodin, constitue un indice déterminant. De fait, pareilles tablettes ont été répertoriées parmi les juifs de Cochin et sont connues sous le nom de Sāsanam. Deux d'entre elles contiennent le texte d'une charte rédigée par le Cēramān Perumāl, souverain du Malabar, en faveur de Isuppu Irabbān, juif de Cranganore portant le titre de prince d'Ansuvarnam ²⁷². Datées de 750 environ, le contenu de ces deux tablettes de bronze lui cède, outre des droits féodaux, soixante-douze maisons commerciales. Or, ce sont précisément soixante-douze familles qui accompagnent le marchand Qinayi dans la région de Cranganore ; le nom d'Isuppu Irabbān, Joseph Rabban, n'est d'ailleurs pas sans rappeler le nom de l'évêque Mār Joseph (*rb'* étant une marque de déférence envers son autorité). En réinterprétant les éléments de cette donation par charte ²⁷³, les chrétiens conféraient à leur installation une assise ancienne dans le Sud de l'Inde. La nouvelle Église conservait des liens de dépendance avec la communauté-mère de Perse tout en rattachant son évangélisation à l'apôtre Thomas. L'histoire de Thomas Qinayi, missionnaire en Inde du Sud, a pu ainsi pallier la déficience de la tradition antérieure en racontant la venue de l'apôtre en ces contrées. L'homonymie des deux noms favorisait d'ailleurs

l'identification. Thomas l'araméen ²⁷⁴ serait ainsi le vecteur de la migration de la tradition.

Sur les reliques de Thomas en Inde du Sud

À la vénération des reliques de l'apôtre à Édesse attesté dès le III^e siècle se superpose, parallèle, un culte en Inde, parfois plus précisément situé à Mailapur. Salomon de Bašra se fait l'écho de ces récits, opposant à la tradition édessénienne celle de « Maḥluph, cité du pays des Indes », où se trouverait, d'après certains, la sépulture de Thomas ²⁷⁵. Grégoire de Tours, en 594, évoque le transfert du corps de l'apôtre en Haute-Mésopotamie tout en laissant entendre la permanence d'un culte « dans le lieu de la région d'Inde où il reposa d'abord » (*Livre des miracles* I, cap. XXXII) ²⁷⁶.

Les compte rendus des pèlerins de l'Europe médiévale se multiplient dès la moitié du XIII^e siècle ²⁷⁷, grâce en particulier à la reprise et à l'essor des relations commerciales avec l'extrême Orient. Le plus célèbre est sans doute le récit de Marco Polo. À son retour de Chine vers 1293, il s'arrêta sur la côte de Maabar (Coromandel) où, dans une ville dont il tait le nom, se trouve le corps de saint Thomas (*Livre III*, cap. XXII ; XXV) ²⁷⁸. Peu de temps avant lui, Jean de Mont Corvin avait fait escale à Mailapur et décrivit l'église dédiée à l'apôtre ²⁷⁹. À

²⁷⁴ Chez les auteurs portugais se lit l'origine arménienne de Thomas Qinayi, déformation probable de l'« Araméen » ; ainsi, par exemple, pour l'historien portugais Diego DO COUTO, *Decada quinta da Asia dos Feitos que os Portugueses fizeram*, Lisbonne, 1612, Livre VI, fol. 123-124. Cette interprétation arménienne fut sans doute favorisée par la venue à Cranganore, à la fin du XV^e siècle, de deux évêques de l'Est syrien, Mār Thomas et Mār Jean, dont la région d'origine avait été, sous l'empereur Justinien, englobée dans l'espace arménien, cf. KHANZADIAN, Z., 1920, p. 11-12 et cartes.

²⁷⁵ Trad. BUDGE, E. A. W., 1886, p. 105 ; le manuscrit d'Oxford précise que l'apôtre fut enterré en Inde, *ibid.*, n. 7. En 1340, 'Amr compilera ces données, parlant d'une tombe de l'apôtre dans l'« île de Mailapur » en Inde, à droite de l'autel, au sein d'un monastère portant son nom, ASSEMANI, J. S., 1731, IV, p. 34.

²⁷⁶ PG 71, col. 733-734.

²⁷⁷ Citons le récit de pèlerinage de Henri von Morungen vers 1200, MENHARDT, H., 1937-1939, p. 251-274.

²⁷⁸ Société de Géographie (collectif), 1824, p. 454-458, 473.

²⁷⁹ C'est à Maylapur, le San Thomé des Portugais, que feront escale encore bien des pèlerins. Vers 1340, 'Amr Ibn Mattai évoque la présence du tombeau de l'apôtre dans la péninsule de Mailān, aux Indes, dans un monastère qui porte son nom. Autour de 1345-1349, Jean de Marignoli voyagea

²⁷¹ LAND, J. P. N., 1868, p. 125. KOLLAPARAMBIL, J., 1992, p. XXIV. Les chants du Malabar rapportent l'installation à Cranganore et les privilèges obtenus du Cēramān Perumāl, en présence du Raja Varma, Chempakaśśēry et du roi de Veṭṭattunād.

²⁷² CYRUS, A., (sous la dir. de), 1902-1903, p. 135-136, s.v. « Cochīn ». KETER, M., 1971, p. 621-628, s.v. « Cochīn ».

²⁷³ De telles donations sont aussi attestées pour la communauté chrétienne, datée de 774. Le roi Vira Raghava Chakravarti cède au représentant de la minorité chrétienne, Iravi Korttan, le petit territoire de Manigramam et l'élève au rang de marchand souverain.

Maylapur, l'église consacrée à Thomas était située sur une colline dominant la mer ; c'est ce qui expliquerait que Jean de Hese ait rapporté l'histoire d'une tombe de l'apôtre sur une île de la mer, au centre d'un pèlerinage annuel ²⁸⁰. Le culte devait par la suite se développer grâce aux Portugais dès les XV^e-XVI^e siècles, à partir de la découverte d'ossements en 1517 ²⁸¹. Le bréviaire de l'Église chaldéenne du Malabar, dans son office de saint Thomas, témoigne déjà d'une singulière extension du culte de ces reliques, en lien avec les missions vers la Chine ²⁸². Un autre témoignage enfin, au XV^e siècle, mérite attention. Arnold von Harff, tenant sans doute ses informations de sources écrites ou orales parfois de première main, mentionne la présence de deux églises près de la mer dans la ville de Calamie, dans la province de Maabar, c'est-à-dire sur la côte de Coromandel. Cette localisation reprend le toponyme du lieu dévolu au martyr de l'apôtre dans les notices traditionnelles, Calamine, associé à l'espace privilégié par la tradition locale d'Inde méridionale, deux endroits aux fonctions commerciales en bordure maritime. Au IX^e siècle, le musulman Muhammadari rapporte qu'au témoignage de voyageurs commerçant vers l'Inde à son époque existait un site surnommé *Betuma* ²⁸³.

D'après le récit du prêtre Za'doi, moine et archimandrite du « monastère de Mār Thomas, dans le pays d'Inde » ²⁸⁴, il aurait existé un couvent réputé

sur la côte du Malabar et resta un an dans la communauté chrétienne ; durant la mousson de 1348-1349, il navigua vers la côte de Coromandel pour vénérer les reliques de l'apôtre, YULE, H., 1866, II, p. 321-322, 356. PLACID, R. P., 1956, p. 378. Nicolo de Conti, (autour de 1425-1430) parle lui aussi de Malpuria et de son église abritant le corps de saint Thomas ; Jacopo Filippo Foresti da Bergamo des ermites de Saint Augustin, réadaptant le récit de Nicolo de Conti, se fait l'écho des deux traditions : avec les voyageurs qui attestent avoir visité le tombeau de l'apôtre à Maylapur et assisté à quelques miracles sur le lieu présumé des ossements (*Traité sur le pontificat du prêtre Jean*, Venise, 1485), il restitue une tradition plus ancienne ayant partie liée à une translation édessénienne, au Livre VIII de son *Supplément aux chroniques*, Venise, 1483. Cf. ROGERS, F. M., 1962, p. 28-31, 74, 99.

²⁸⁰ YULE, H., 1866, II, p. 376, n. 1.

²⁸¹ DELIÈGE, R., 1995, p. 994.

²⁸² Texte publié par YULE, H., 1966, I, p. LXXXIX, n. 1.

²⁸³ THOMAS, P. J., 1931, p. 106.

²⁸⁴ AMS I, p. 466-525 : « Histoire des vertus de Rabban Mār Jonas le voyageur, écrite en résumé par le vénérable serviteur du Christ Mār Za'doi, prêtre, moine, et chef de la communauté que Mār Thomas établit dans le pays de l'Inde placée au-dessous du pays des *Catrii*, à l'extrémité de l'île Noire ».

sur le trajet maritime présumé de Thomas entre la Perse et l'Inde. C'est l'apôtre qui l'aurait lui-même fondé. Cette *Vita* du voyageur Raban Mār Jonas, qui décrit la vie des moines syriaques sous le catholicat de Barbašmin (343-346), met en avant le prestige de ce couvent prestigieux. Le bâtiment situé à proximité d'une communauté juive aurait accueilli deux cents moines ainsi que des solitaires de Babylonie et du Sud mésopotamien ; Mār Za'doi le situe exactement au Sud du Bēth-Qatrāyē, non loin d'une île noire dont la localisation reste encore indéterminée. Selon J.-F. Salles, l'île était le siège d'un évêché : faut-il y voir l'un de ces évêchés des îles mentionnés par les Actes des synodes déjà au tout début du V^e siècle sous les noms de 'Arđai ou de Todourou ²⁸⁵ ? D. T. Potts propose une identification de cette île noire d'après les données de Ptolémée : le géographe fait état d'une île du nom d'Asabon, assimilée à Ra's Musandam, face à Hormūz ²⁸⁶. Plinie évoquait déjà un « mons adustos », mont brûlé par le soleil ou peut-être par un incendie dans le Golfe, associé par certains à d'autres îlots noirs, tel Jabal az Zannah ²⁸⁷. L'île de Khārg, au large de Būšīr, possède l'installation monastique la plus importante et la plus ancienne de la région (une fondation-mère ?) ; mais aucun élément ne permet de l'identifier à une « île noire ». S'il reste tentant d'effectuer des corrélations, des difficultés demeurent. A. Mingana proposait pour sa part une autre localisation : réfutant l'hypothèse de J. Labourt qui assimilait cette île à Ceylan, il rejoint les indications de la *Vie de Yonān* spécifiant le Sud du Bēth-Qatrāyē, proche de la ville de Maron. Dans la littérature syriaque, Mazon est une désignation pour l'Oman et il n'est pas invraisemblable qu'il y ait eu glissement du r au z. S'appuyant sur le témoignage de Yāqūṭ qui conservait le nom d'un ancien monastère de saint Tūmā, A. Mingana suggéra l'implantation de ce monastère sur

²⁸⁵ SALLES, J.-F., 1994, 178. CHABOT, J.-B., 1902, p. 273.

²⁸⁶ Cette appellation dériverait du terme arabe *aswad*, (cf. gr. Ἀσβαῶν, « noir », appliqué à la région en raison de la couleur des collines, POTTS, D. T., 1990, p. 245, 333. G. Fiaccadori a repris l'hypothèse, FIACCADORI, G., 1992, p. XX-XXII. G. R. D. King membre de la mission du Abu Dhabi Islands Archaeological Survey (ADIAS) proposa une autre localisation : Šīr Banī Yās ; ce choix est motivé par la présence d'un monastère. KING, G. R. D., 1996, tiré à part, p. 1-17 ; cf. DROCOURT, D., AYYAD, M., 1997. Cf. Service hydrographique et océanographique de la Marine, 1990, p. 284, 6.8.1.5 ; cf. carte 6642 et croquis 6.8.1.5 A et B.

²⁸⁷ *Ibid.*, p. 291-292, 6.8.6.4 et 6.8.7.

l'île à roches sombres d'Ibn Kawān ou Lāfit dans le Golfe ²⁸⁸.

Outre le témoignage de Cosmas Indicopleustès pour le VI^e siècle, des attestations matérielles de la présence chrétienne au Sud de l'Inde nous sont parvenues, en particulier sept croix : une a été retrouvée à Madras, quatre aux environs de Kottayam, dans l'État du Kérala, une à Travancore, une enfin à Murrucira. Toutes portent la même inscription en pehlevi ²⁸⁹. Plusieurs tentatives de traduction en ont été données ; celle de Gerd Gropp fut réalisée en 1969-1970 à partir de la plus importante d'entre elles, celle de l'église du mont saint-Thomas à Madras ²⁹⁰. Il s'agit d'une croix de type feuillé se positionnant sur un socle à degrés ²⁹¹. Une colombe descend sur son sommet. Une arcade entoure le motif au-dessus de laquelle l'inscription est gravée sur le bord de la pierre :

« + MR 'Hmn MŠYH' 'phš'y QDM gpl'yl y ch'lbwht y dwlz'd MNW B'YDT' ZNH ».

« + Que Notre-Seigneur le Messie ait pitié de Gabriel, fils de Čaharbokht, petit-fils de Durzad, qui a fait cela (cette croix) » ²⁹².

D'après l'écriture, comparable à celle du psautier pehlevi de Turfān, ces croix pourraient être datées du VI^e siècle au plus tôt, du IX^e siècle au plus

tard ²⁹³. Ce chrétien d'origine perse qui érigea ces sept croix est l'un des témoins de l'activité missionnaire déployée de la côte malabare jusqu'à la côte de Coromandel et *a fortiori* de la diffusion de la légende thomasienne dans les contrées du Sud indien.

Ainsi donc, il ne fait aucun doute que l'auteur des *Actes* connaissait la situation indienne et que ses lecteurs en étaient bien informés. En faisant de l'apôtre Thomas le fondateur de la jeune Église indienne, le récit la rattachait à celle de Perse. Les *Actes de Thomas* témoignent ainsi de l'existence, dès le III^e siècle au plus tard, de mouvements missionnaires chrétiens dans le Nord-Ouest de l'Inde, qui bénéficièrent sans doute des ambitions commerciales du pouvoir politique iranien. Les nombreuses convergences historiques relevées à travers les *Actes de Thomas* nous interdisent de n'y voir qu'un roman d'affabulations ; bien au contraire, il paraît certain que le récit se fait l'écho d'une part du voyage du philosophe Apollonius, alors fort estimé, d'autre part de comptes rendus précis de marchands et missionnaires, liens réels entre la Mésopotamie (Édesse en particulier, comme centre émetteur) et l'Inde.

Selon les auteurs, Thomas se présente d'abord comme apôtre des Parthes, puis de l'Inde. Sa zone géographique est ainsi étendue à tout l'Est : apôtre des régions orientales de l'Euphrate où le christianisme commença à s'implanter, il est de ce fait celui de l'empire iranien jusqu'en ses confins, incluant le Nord-Ouest indien ainsi que les pôles de présence perse. Le rôle de la ville d'Édesse est donc essentiel dans la propagation de la figure thomasienne, prolongement de son propre rayonnement vers des pays où les Perses ont développé leur influence politique, et économique en particulier. Traditionnellement, les premiers évangélisateurs édesséniens, Aggaï, puis Māri, tiennent leur consécration de l'apôtre Thomas, véritable figure de référence apostolique pour toute l'Église mésopotamienne et perse. C'est donc dans cette perspective de succession apostolique qu'il nous faudra considérer la revendication de protection des Églises orientales liées au siège du patriarcat. Au V^e siècle, le christianisme en Inde devient étroitement dépendant de l'Église de Perse, et surtout de son représentant le primat de Séleucie-

²⁸⁸ Yāqūt, *Buldān*, WÜSTENFELD, F., 1869, II, p. 79-80, 649-650 ; IV, p. 342. Cf. MINGANA, A., 1926, p. 450-453 ; VOÛBUS, A., 1958 (*Asceticism*), p. 308-309.

²⁸⁹ Pour la description de ces croix chaldéennes, cf. DAUVILLIER, J., 1956, p. 13-17.

²⁹⁰ GROPP, G., 1970, p. 267-271 ; *id.*, in SCHIPPMANN, K., HERLING, A., (éd.), 1990, p. 3-4.

²⁹¹ Le P. M.-J. Steve nous signale qu'un fragment d'une même croix feuillée a été trouvé dans une cellule du monastère de l'île de Khārg ; il pourrait être daté du VI^e-VII^e siècle. Un type de croix comparable a été découvert en Syrie du Nord, attribué à des chrétiens du Kurdistan, au lieu-dit Kāmid el-Loz, STEVE, M.-J., *L'île de Khārg. Une page de l'histoire du Golfe persique et du monachisme oriental*, Neuchâtel, à paraître. Les mêmes caractéristiques esthétiques de croix feuillées apparaissent au sommet de la célèbre stèle de Si-ngan-fou, du VIII^e siècle, PELLIOU, P., 1996 ; SAEKI, P. Y., 1928², p. 161-162 ; NAU, F., 1914, p. 306-328.

²⁹² GROPP, G., 1970, p. 248. La traduction de M. de Harlez, consultée, paraît plus approximative, DE HARLEZ, M., 1899, p. 249-252. Ph. Gignoux a proposé lui-même une lecture avec quelques variantes de noms iraniens : « Que Notre-Seigneur le Messie ait pitié de Sabrīšō', fils de Čahārbōxt, le puissant, qui a gravé cela (cette croix) », GIGNOUX, Ph., 1995, p. 411-422.

²⁹³ GIGNOUX, Ph. optait pour une datation basse (IX^e-X^e siècle), 1983, réimpr. 1996², p. 1211.

Ctésiphon ²⁹⁴. Le catholicos conservait une autorité hiérarchique sur les métropolitains orientaux ; aussi les évêques ordonnés pour l'Inde se soumettaient-ils indirectement à son autorité, même si c'est de Rēw-Ardašīr, ville élevée au rang de métropole par le patriarche Yahbalaha (415-420) au tout début du V^e siècle ²⁹⁵, qu'étaient nommés les évêques de l'Inde ²⁹⁶. Ceux-ci ne disposeront de métropolitain direct qu'au commencement du VIII^e siècle. Les liens missionnaires unissant les villes portuaires du Golfe persique, et en particulier Rēw-Ardašīr, aux centres chrétiens de l'Inde s'illustrent encore grâce à l'exemple du père de Sabrišō' cité sur l'inscription de la croix de Madras. Il porte en effet le nom de Čaharbokht/Čahār-bōxt, nom qui, d'après G. Gropp, relèverait du dialecte local de la région de Rēw-Ardašīr ²⁹⁷.

Au tout début du IV^e siècle, parmi les Pères du concile de Nicée, apparaît un certain « Jean de Perse » (Eusèbe, *Vita Constantini* III, 7), assertion unique, non confirmée par l'examen des listes conciliaires. Selon Gélase de Cyzique, après

Eustathe d'Antioche et Léon de Césarée de Cappadoce, Jean étendait sa juridiction non seulement sur « les Églises de toute la Perse », mais encore sur celles « de la grande Inde » ²⁹⁸. Ce serait alors la plus ancienne attestation de la tutelle ecclésiastique perse sur l'Inde ! Mais le titre même de cet évêque est désormais remis en cause. J. Labourt proposait de voir une falsification du nom de Jean, évêque de Perrhae, plutôt qu'une lecture pour Jean du Bēth-Parsāyē. Le témoignage de la *Vita Constantini* reste aléatoire puisqu'Eusèbe distinguait mal les Perses des Parthes cappadociens. Il faut attendre la version arabe, tardive, dite *liste originale des Pères de Nicée*, pour qu'apparaisse un évêque du nom de Jean appelé « le Perse » ²⁹⁹. Certaines sources syriaques situeraient du côté de l'Adiabène ou du Bēth Garmaï l'apostolat de Jean natif du Fārs ³⁰⁰. La *Chronique de Séert* propose le Bēth-Garmaï comme évêché de Jean, qui mourut lui aussi lors de la persécution de Šāpūr II ³⁰¹. En associant l'Inde à un évêché de Perse, Gélase (ou les documents dont il s'inspire) aurait ainsi transposé anachroniquement une situation qui à son époque était déjà une réalité. Le témoignage de Cosmas Indicopleustès confirme cette réelle dépendance ultérieure ³⁰².

²⁹⁴ HAMBYE, E. R., in FISCHER, R. H., (éd.), 1977, p. 35-46. Ce sont essentiellement les relations culturelles et formatrices qui concrétisent les liens étroits entre ces deux Églises. Selon la *Chronique de Séert*, l'évêque de Rēw-Ardašīr Ma'na, ancien membre de l'école d'Édesse, rédigea hymnes et cantiques en langue persane qu'il envoya en Inde, SCHER, A., 1950, II/1, p. 116-117. LABOURT, J., 1904, p. 165, n. 6.

²⁹⁵ Cf. le témoignage d'Awdišō' de Nisibe, *Épître des canons apostoliques* VIII, 15, traduit par MAI, A., 1858, p. 141. CHABOT, J.-B., 1902, p. 273, 285. Cf. FIEY, J. M., 1969 (Diocèses), p. 178-179.

²⁹⁶ Le patriarche Išō'yahb III, au milieu du VII^e siècle, se plaint dans ses lettres du séparatisme du métropolitain de Rēw-Ardašīr qui détournait du catholicos les évêques de l'Inde ; ainsi ne lui étaient plus reversés les cadeaux de rigueur (la *Chronique de Séert* se fait l'écho de telles pratiques : le catholicos Sawrišō', entre 596 et 604, reçut des parfums de l'Inde, SCHER, A., 1907, *Chronique* II, 177). Cf. DUVAL, R., 1905, p. 182 ; *ibid.*, 1904, p. 252. DAUVILIER, J., 1948, p. 312-313. À propos des relations privilégiées entre l'Inde et la Perse, cf. FIEY, J. M., 1970 (Išō'yaw), p. 33-34. L'évêque de Rēw-Ardašīr (métropole de Perse) est nommé avec les autres métropolitains au synode d'Acace en 486, CHABOT, J.-B., 1902, p. 300.

²⁹⁷ GROPP, G., in SCHIPPMANN, K., HERLING, A., 1990, p. 5.

²⁹⁸ PG 135, col. 1343 ; cf. aussi ASSEMANI, J. S., 1721, II, p. 421-424. Pour les listes de Nicée et leurs variantes dans les traditions syriaque, copte, latine et arménienne, nous renvoyons à la recension de CHAUMONT, M.-L., 1988, p. 148-150. Ces diverses listes reprendraient celle du corpus des canons établi par Mélétius évêque d'Antioche vers 380, HONIGMANN, E., 1939, p. 49.

²⁹⁹ HONIGMANN, E., 1936, p. 429-449 ; pl. II ; *id.*, 1939, p. 44-48. Cf. *id.*, 1942, p. 20-80 ; *id.*, 1950, p. 63-71. Les Syriens font également cas de Jean : ainsi 'Awdišō' de Nisibe, *Épître des canons apostoliques* VIII, 15, traduit par MAI, A., 1858, p. 38 ; 205, ou Marūtha de Maypherqat, ASSEMANI, J. S., 1725, III/1, p. 587. Michel le Syrien le place en quatre-vingt-deuxième position dans sa liste, CHABOT, J.-B., 1901-1904, I, p. 250, Livre VII, chap. 2.

³⁰⁰ Barhadbšabba 'Arbāya le présente comme évêque d'Arbèles, AGGOULA, B., 1995, p. 78.

³⁰¹ SCHER, A., 1907, I/1, p. 277 [67]-281 [71] ; cf. FIEY, J. M., 1964 (réhabilitation), p. 205. La *Chronique* dépendrait des informations d'Élie de Merw, du VII^e siècle, et de celles de Šahdōst de Tirān, du VIII^e siècle.

³⁰² Trad. WOLSKA-CONUS, W., 1968, §14, p. 65.

LA TRADITION DES MAGES

Pour terminer cette étude sur les traditions apostoliques ayant trait à l'Orient, un excursus particulier doit être concédé aux mages venus à Bethléem rencontrer Jésus nouveau-né. Notre intérêt se portera davantage sur la mission des mages à leur retour de Judée puisqu'ils apparaissent dans quelques traditions hagiographiques comme les premiers évangélistes de la Perse ! Leur lien privilégié avec Thomas l'apôtre apparaît dans la plupart des textes qui font converger leurs missions respectives en Iran.

La tradition textuelle n'est pas abondante ; elle se fonde sur le passage évangélique de Matthieu II, 1-12 qui décrit l'arrivée à Bethléem de « mages venus d'Orient » guidés par l'étoile annonciatrice de la naissance du Messie (Mt II, 1). Nous ne connaissons ni leur nom, ni leur origine exacte. Ce récit donnera lieu à des développements apocryphes dont le plus important est le *Protévangile de Jacques*, qui reprend les éléments principaux de l'extrait évangélique (*Protév.* XXI, 1-4). F. Cumont ne croit pas à la thèse d'A. Dieterich selon laquelle la visite à Rome, en grande pompe, du roi Tiridate d'Arménie avec des mages, venus faire allégeance à Néron en 66 de notre ère¹ aurait frappé par son faste l'imagination des foules, suscitant le récit de l'évangéliste. L'épisode matthéen est repris en écho dans les textes patristiques, généralement sous forme de commentaires et d'interprétations, mais sans extrapoler sur une éventuelle mission des mages à leur retour de Judée. Trois interprétations s'en dégagent :

¹ Cf. Dion Cassius, *Histoire romaine* LIII, 1-7 ; Suétone, *Néron* 13 ; Pline, *HN* XXX, 16. Nous renvoyons à la contribution et à la bibliographie de RICOUX, O., 1999, p. 219-232. CUMONT, F., 1932, p. 81, 81-105. Ce témoignage de soumission était courant dans les monarchies hellénistiques, se concrétisant par l'offrande de couronnes, insignes royaux. Cet acte se maintiendra en Syrie et en Perse jusqu'au IV^e siècle ap. J.-C., cf. Ammien Marcellin, *Rerum Gestarum* XXIII, 3, 8, où les sheiks arabes de Mésopotamie viennent se soumettre à Julien empereur.

— l'une, symbolique, se fonde sur la signification des trois présents (que certains auteurs analysent comme une préfiguration de la Trinité²) ;

— l'autre, messianique, insiste sur l'accomplissement des promesses des Écritures (l'étoile de Jacob annoncée par le prophète Balaam, Nb XXIV, 17 et reprise dans l'Apocalypse XXII, 16)³ ;

— enfin une troisième, de tendance universaliste (essentiellement avec Léon le Grand) : toutes les nations ont accès au salut⁴.

Cette visite des mages telle qu'elle se présente dans la notice matthéenne revêt une forme littéraire de type midrashique.

UNE TRADITION LITTÉRAIRE ESSENTIELLEMENT SYRIAQUE

Les traditions orientales sont apparentées à un texte-souche, l'*Opus imperfectum in Matthaëum* (*Hom.* II, 2, 2 ; PG 56, 637)⁵. Il a été analysé par J. van Banning, et son étude fait désormais autorité ; nous pouvons en retenir quatre points essentiels⁶ :

² Irénée, *Contre les hérésies* III, 9, 2.

³ Irénée, *op. cit.* III, 9, 2 ; repris par Origène, *Contre Celse* I, 59-60 ; Justin, *Dialogue avec Tryphon* LXXVIII, 1-2. Cf. BIDEZ, J., CUMONT, F., 1938, réimpr. 1973, I, p. 49-52. DORIVAL, G., 1996, p. 295-352 ; *id.*, 2001, p. 93-111.

⁴ Cf. Éphrem dans ses *madrašē* de la Nativité fait allusion à la prophétie de Balaam, *Sur la Nativité* I, 5 ; XXIV, 4, 20, BECK, E., 1959, p. 96. Il qualifie les mages d'« étrangers », de « lointains », « du dehors », présentés comme les envoyés des nations, LELOIR, L., 1953, p. 128 l. 20 §XIV, 17. Cf. DE HALLEUX, A., 1991, p. 258-259. Les targoums interprétaient déjà l'oracle de Balaam selon une coloration messianique (*Targoum du Pseudo-Jonathan* Nb XXIV, 17) ou dans une visée d'ouverture aux étrangers (*Targoum Neophiti* Nb XXIV, 7).

⁵ Parmi les quelques études concernant l'*Opus* et l'histoire du texte, cf. BOUHOT, J. P., 1970, p. 197-209. NAUTIN, P., 1972, p. 381-408, 745-766 : il soutient la thèse ancienne d'un original grec, défendue en 1909 par STIGLMAYR, M., 1909, p. 594-597. Cf. également VAN BANNING, J., 1982, p. 382-388. MALI, F., 1991, p. 16-63. DUCHESNE-GUILLEMIN, J., 1966 (*Magi*), p. 1-30.

⁶ VAN BANNING, J., 1988, p. V-VII. Pour les manuscrits, cf. p. XVI-CCCXIX ; stemmata CCCXXI-CCCXXX. Sa

— la langue natale de l'auteur est le latin, ce qu'attestent des comparaisons linguistiques et des explications d'expressions latines ;

— le contexte géopolitique : nombreuses références sont données aux structures et à l'organisation de l'Empire romain où vit l'auteur ;

— la géographie : l'œuvre fut rédigée dans une aire frontalière, pénétrée d'influences grecques mais où le latin était encore d'usage. J. van Banning propose une composition au Sud du Danube, dans une province de l'empire romain (Illyrie ou Dacie par exemple, où le latin est parlé jusqu'au VII^e siècle) ;

— l'auteur adhère à une forme d'arianisme professée dans cette aire géographique. Il était peut-être évêque ou prêtre arien, vivant au premier ou au troisième quart du IV^e siècle⁷. Cependant, l'*Opus* n'est pas une œuvre de polémique mais une tentative de commentaire exégétique, selon les critères du temps..

Cinq éléments ressortent du texte :

— d'abord la référence au nombre des mages : douze zélés attendent l'étoile (a). La représentation des douze mages semble spécifique de la tradition syriaque⁸ ;

— la préparation annuelle sur le mont Victorieux, pendant trois jours, les mages guettant l'apparition d'un astre (b) ;

— cette étoile est annoncée par un ouvrage placé sous l'autorité de Seth (c) ;

— route vers la Judée durant deux années, puis retour au pays avec prédication au peuple de la naissance d'un Sauveur (d) ;

— mission conjointe avec celle de Thomas qui les baptise lors de son passage en territoire iranien (e)⁹.

classification en quatre familles de manuscrits repose sur celle de KAUFFMANN, F., 1909.

⁷ L'œuvre fut le fait de Maximin le Goth, adversaire de saint Ambroise ; néanmoins, il semblerait que le texte latin de Maximin ait été une traduction du grec effectuée à Constantinople, BIDEZ, J., CUMONT, F., 1938, réimpr. 1973, II, p. 118. Ce récit à la base des développements ultérieurs fut à tort octroyé à la plume de Jean Chrysostome dans les manuscrits médiévaux.

⁸ Chez Michel le Syrien, nous trouvons cependant des listes variables quant au nombre et aux noms.

⁹ Cf. VON GUTSCHMID, A., G., 1891, II, p. 333. À l'époque médiévale, Jacques de Voragine restitue ces données connues de l'*Opus* : les Mages venus d'Orient adorer le Christ nouveau-né à Bethléem furent baptisés par Thomas venu dans leur pays et devinrent ses coadjuteurs dans l'établissement de la foi chrétienne, ROZE, J.-B. M., 1967, II, p. 64.

Néanmoins, il est clair qu'une source syriaque est à l'origine des informations fournies par le rédacteur. La mise en valeur du culte de l'apôtre Thomas dans l'œuvre a pu suggérer une vraisemblable origine édessénienne.

Ce lien avec la tradition thomasienne de souche syriaque est perceptible dans un passage d'une chronique datée du VIII^e siècle, la *Chronique de Zuqnîn* (Vat. syr. 162 ; Londres Add. 14665)¹⁰. Basée comme presque toutes les chroniques universelles sur celle d'Eusèbe, elle fut rédigée dans le monastère de Zuqnîn près d'Amid. La première partie comprend une section sur les mages, insérée avec d'autres textes comme la *Caverne des trésors*, les *Sept Dormants* ou un texte apocryphe sur Alexandre. Parmi les sources de l'œuvre figurent quelques adaptations de la chronique d'Eusèbe poursuivie sur le modèle de Socrate le Scholastique (I, 158, 28), et de documents apocryphes¹¹. On a pu relever dans la *Chronique de Zuqnîn* des corrélations avec l'*Opus imperfectum in Matthaëum* : une source syriaque commune semble être à l'origine des deux textes, faisant remonter la date de ce passage de la *Chronique* à la première moitié du VI^e siècle selon toute vraisemblance¹². La forme de l'histoire des Mages telle qu'elle se trouve dans la *Chronique* (I, 57, 1-91, 3) est inconnue par ailleurs, et sans doute d'origine iranienne. Des traces de traditions d'apocalyptique juive sont également perceptibles (dans l'admonition d'Adam à Seth par exemple I, 62, 1-65, 18). La *Chronique de Zuqnîn* est pénétrée d'éléments iraniens : plutôt qu'une lecture de la légende zoroastrienne du Saošyant, U. Monneret de Villard y trouve reminiscences de traditions

¹⁰ Ce texte d'auteur anonyme, de tendance jacobite, fut attribué faussement par J. S. Assemani au patriarche jacobite Denys de Tellmahré (818-845), d'où le nom que l'on trouve parfois de *Chronique du Pseudo-Denys*. Il s'agit d'une compilation de sources antérieures divisée en cinq périodes chronologiques qui s'étendent depuis la création jusqu'à 575. Elle aurait été complétée en 775. CHABOT, J.-B., 1927 ; *id.*, 1949, p. 45-70 ; *id.*, 1933 ; NAU, F., 1897, p. 40-68. Pour une mise au point des sources de la *Chronique*, cf. WITAKOWSKI, W., 1987, bibliographie, p. 13.

¹¹ Ainsi la *Lettre* sur la passion et le jugement de Jésus (I, 97, 1-22) ; par ailleurs, on a souligné une parenté avec les *Actes de Sylvestre*. L'*Histoire ecclésiastique* de Jean d'Éphèse figure également parmi les sources principales. W. Witakowski effectue la recension des sources principales repérables en strates de lecture dans le texte. WITAKOWSKI, W., 1987, p. 124-135. Il envisage la possibilité de l'existence d'une chronique compilant trois autres textes dont la *Chronique d'Édesse* à la base du matériau narratif du Pseudo-Denys.

¹² MONNERET DE VILLARD, U., 1952, p. 67-68.

propres au culte de Mithra, dieu sauveur et rédempteur ¹³. Cinq éléments narratifs structurent le récit :

— dépôt par Seth de trésors et d'un livre dans une grotte de la montagne victorieuse en terre orientale de Šīr (c) ;

— les mages ; ils sont présentés comme trois rois, sur décalque du psaume 72, 10 et d'Isaïe LX, 1-6 (a) ;

— chaque année, ils montent sur le mont Victorieux observer le lever d'un astre (b) ;

— trois d'entre eux emportent les trésors de la grotte à Bethléem. L'enfant Jésus confie aux mages une mission apostolique pour leur retour (d) ;

— lors de l'arrivée de Judas-Thomas dans leur contrée, ils seront catéchisés et baptisés (e). Le rattachement à la légende thomasienne permettrait-il de relier la *Chronique de Zuqnān* à la littérature de propagande édessénienne qui se développa autour du culte de Thomas ?

Le texte intitulé la *Caverne des trésors* fut longtemps attribué à l'école d'Éphrem (la paternité d'Éphrem lui-même n'est pas décelable avant le XI^e siècle). D'après S.-M. Ri, les plus anciennes composantes narratives remonteraient à une rédaction mésopotamienne, à la fin du V^e-début du VI^e siècle, mais sur modèle d'un écrit plus ancien, peut-être du III^e siècle ¹⁴. Il s'agit d'une compilation littéraire

¹³ Cf. MONNERET DE VILLARD, U., 1952, p. 61-63, n. 3. Cf. DUCHESNE-GUILLEMIN, J., 1961 (*Die Magier*), p. 472-475 ; *id.*, 1999 ; *id.*, 1966 (*Les mages*), p. 1-16. Sur le fonds iranien de l'histoire des Mages de la *Chronique du Pseudo-Denys* (I, 57, 1-91, 3), cf. aussi WIDENGREN, G., 1960, p. 71-81.

¹⁴ Le récit se présente comme une version de l'histoire sainte s'étendant de la création du monde jusqu'à la Pentecôte. Au centre du développement narratif : l'histoire d'Adam et de ses descendants (Seth en particulier), réfugiés avec leurs trésors (or, encens et myrrhe) dans une grotte à proximité du Paradis, puis au Golgotha. Nous avons vu que le type narratif se retrouve dans la compilation attribuée au Pseudo-Denys de Tellmahré. RI, S.-M., 1987, p. XXII. L'hypothèse d'une rédaction en région édessénienne, ou tout au moins en Mésopotamie de langue syriaque, est certainement la plus plausible, DUVAL, R., 1907, réimpr. 1970, p. 90. D'autres lieux ont été proposés : le milieu monastique égyptien ou encore la Palestine. L'importance des éléments iraniens dans ce récit (nous l'avons soulignée pour la *Chronique de Zuqnān*), en particulier pour les noms des Mages et les traditions qui s'y rapportent (mont Victorieux, XIV, 1), orientent vers un contexte de rédaction proche du milieu perse. Pour les éditions, cf. BUDGE, E. A. W., 1927. En dernière date, RI, S.-M., 1987. Il existe une version arabe, GIBSON, M. D., 1901, avec traduction anglaise ; BATTISTA, A., BAGATTI, B., 1979, avec traduction italienne ; la version éthiopienne fut traduite

(apocalypse de Moïse, *Livre d'Hénoch*, et livres chrétiens apocryphes). Le ms. Londres Add. 25875 comporte une section sur les Mages correspondant aux chapitres XLV-XLVI selon le découpage de P. Riessler, adopté par S.-M. Ri ¹⁵. Nous pouvons reconnaître dans la *Caverne* trois éléments principaux :

— observation d'un astre (ici sous forme d'une jeune fille tenant un enfant couronné) et « oracle de Nimrod/Zoroastre » (b) ;

— présents cachés dans une grotte au sommet d'un mont par Adam et les siens (c) ;

— voyage à Bethléem et retour dans leur pays (d).

Ces détails narratifs sont également restitués dans le *Livre d'Adam et Ève*, ouvrage dépendant de la *Caverne* dans ses deuxième et troisième parties ¹⁶.

Le patriarche Timothée I^{er} explique, dans sa correspondance à l'évêque de Ninive Māranzeḥā les raisons justifiant la préséance de l'Orient sur les autres sièges patriarchaux : le témoignage des mages à leur retour de Bethléem sert de pivot à son argumentation. Écrivain très fécond, Timothée se distingua par le dynamisme de nombreuses missions syriaques orientales en Asie Centrale sous son patriarcat qui débuta en 780 ¹⁷. Si le siège de Rome occupe la première place puisqu'il fut fondé par Pierre, celui de Séleucie reste le premier de tous « parce que l'Orient fut le premier à embrasser le christianisme » (allusion aux mages, *Lettre XXVI*) ¹⁸. Ailleurs, dans une allocution, le patriarche revient sur les prérogatives honorifiques de son siège et de son pays, explicitant les allusions précédentes :

« Si le premier grade et la préséance doivent être données [à la ville de Pierre], qui, avant tous, confessa et crut au Christ, nous, orientaux, avant tous avons confessé et cru au Christ ; nous avons manifesté notre foi en envoyant nos

en français par S. Grébaut, GRÉBAUT, S., 1911, p. 73-84, 167-175, 225-233 ; *id.*, 1912, p. 16-31, 133-144 (ms. BN Abadie 79). P.-H. Poirier a publié les seuls fragments connus du texte copte de la *Caverne*, POIRIER, P.-H., 1983, p. 415-423. Il en existe par ailleurs une version géorgienne et arménienne, ainsi qu'un témoin en karshouni.

¹⁵ RI, S.-M., 1987, p. 140-148.

¹⁶ BIDEZ, J., CUMONT, F., 1938, réimpr. 1973, II, p. 1254-125.

¹⁷ Environ deux cents lettres sont conservées, éditées par O. Braun, dont certaines sont traduites ou résumées par R. J. Bidawid, BRAUN, O., 1953 ; BIDAVID, R. J., 1956.

¹⁸ BIDAVID, R. J., 1956, p. 27-28.

douze légats qui étaient conduits par une étoile (et qui apportèrent les précieux présents : l'or, l'encens et la myrrhe) »¹⁹.

Pour la première fois, le récit de la venue des Mages à Bethléem est intégré dans une argumentation de valorisation ecclésiastique, à un moment où s'intensifient les progrès de la mission de l'Église orientale. Les prétentions à la primauté et à l'universalité étaient ainsi justifiées.

Au milieu du XII^e siècle, le *Commentaire sur Matthieu* de Denys Bar Šalibi reprend les données classiques : énumération des douze mages venus à Bethléem ; les patronymes sont indiqués avec les filiations perses : Artaban, Gudaphar, Mahdis, Worod, Khosrau²⁰... L'exégèse se développe à partir des versets matthéens pris indépendamment et la structure rejoint les éléments déjà observés :

- repère de l'étoile ; prophétie de Balaam et de Zoroastre (b) ;
- reprise de la thématique du psaume 72 (a) ;
- les trois cadeaux, or, encens et myrrhe, déposés par Adam dans la Caverne et préparés par Seth dans l'attente de la venue du Messie ; exégèse et signification des présents (c) ;
- voyage à Bethléem, rencontre avec le roi Hérode (d) ;
- retour des mages dans leur pays et prédication aux nations (e).

Le chapitre XXXIX du *Livre de l'abeille* de Salomon, évêque de Bašra en 1222, porte en titre : « Sur la venue des mages depuis la Perse ». Mais il n'évoque pas d'activité missionnaire après le voyage à Bethléem. Le texte de la *Chronique* du Pseudo-Denys de Tellmahé est l'une des pièces centrales de sa compilation²¹.

De même, la *Chronique ad annum 1234 pertinentens*, d'auteur anonyme, présente elle aussi une séquence relative aux mages, mais avec les mêmes composantes narratives que le récit de Salomon de Bašra. Une source commune semble lier les deux notices²². L'auteur insiste sur l'origine des mages,

représentants de toutes les cités orientales de l'empire iranien.

LA TRADITION DES MAGES ET LE MILIEU IRANIEEN

La tradition a retenu une provenance perse de ces prêtres religieux de Zoroastre, mages du récit de Matthieu. Le lieu exact dont ils sont originaires n'apparaît pas toujours clairement dans la tradition textuelle ; l'évangéliste ne donne pas de précision, pas plus que les textes apocryphes. L'Orient est souvent mentionné dans un sens général ; ainsi chez Origène (*Homélie sur la Genèse* XIV, 3 ; PG 12, 238). Pour Justin, les mages seraient venus d'Arabie (*Dialogue avec Tryphon* 78, 2). Pareille provenance sera retenue par Tertullien (*Contre Marcion* III, 13 ; PL 2, 366-367 ; *Contre les Juifs* 9 ; *De l'idolâtrie* 9) et par Épiphane (*Exposition de la foi* 8 ; PG 42, 785-786). Le pays des mages est par ailleurs mis en relation avec Damas, siège des puissances mauvaises de la magie dont les adorateurs du Christ furent libérés après leur venue dans la cité de David (Justin, *Dialogue* 78, 9-13)²³. Dans son hymne sur la Nativité, Éphrem situe leur pays d'attache à Assur et Babel (XIX, 1, 3 ; XIX, 11, 1-4²⁴), selon une exégèse qui renvoie à Isaïe XXXIX, 1 : de Babel, Mérodak-Baladan envoie un présent au roi Ézéchias qui montre alors à son légat ses trésors dont de l'or, des aromates et de l'huile précieuse²⁵. Diodore de Tarse (*Contre le destin*, PG 103, 887), comme Clément d'Alexandrie, présentent les mages comme des Perses ayant reçu des Chaldéens des préceptes de sagesse (*Stromates* I, 15 ; PG 8, 777). Jean Chrysostome parlera de mages perses sans autre précision (*Homélie sur Matthieu* VII, 1 ; PG 57, 73)²⁶. Les modèles iconographiques ont attribué aux

Perse proclamer la Bonne Nouvelle, avec la bénédiction de Marie. Les noms de ces douze rois sont ceux du *Livre de l'abeille*.

²³ HAMMAN, A., 1958, p. 257-258.

²⁴ BECK, E., 1959, p. 89, 91.

²⁵ Une tradition locale et orale rapporte que les mages, à leur retour de Judée, seraient passés par Ḥaḥ dans le Ṭūr 'Abdīn, cf. ANSCHÜTZ, H., 1984, p. 98.

²⁶ L'attribution de la Perse comme lieu d'origine des mages vers lequel ils reviennent après la Nativité se retrouve dans une prière incantatoire, cf. BIDEZ, J., CUMONT, F., 1938, réimpr. 1973, p. 133. Dans un article de 1993, Christine Pellistrandi rappelait les témoignages de quelques auteurs plus tardifs, comme Gaudence de Brescia qui associait l'encens apporté par les mages (en grec *lebanos*) au Liban, d'après le verset du *Cantique des Cantiques* (IV, 6, 8, 11). Maxime de Turin prétend que l'origine des mages aurait été

¹⁹ BRAUN, O., 1953, p. 100-101 ; BRIQUEL-CHATONNET, JULLIEN, C., JULLIEN, F., *et alii*, 2000, p. 11.

²⁰ SEDLACEK, I., CHABOT, J.-B., 1906, p. 67-85.

²¹ BUDGE, E. A. W., 1886, p. 84-86.

²² CHABOT, J.-B., 1952, p. 92-93. Cf. 2 Ch XXIV, 20-22 ; cf. Mt XXIII, 35 ; Lc XI, 51. Il ne saurait être confondu avec le père de Jean le Baptiste. Cf. aussi le *Livre des témoignages* dans lequel douze rois de Perse apportent à la crèche les trois offrandes gardées dans le tombeau d'Adam : ils les offrent, consommées dans un feu, à Jésus, et repartent en

mages le costume des Perses des marbres romains. Peintres et sculpteurs se sont plu à reproduire l'attitude traditionnelle des porteurs de tributs orientaux ²⁷. Un texte médiéval intitulé *Excerptiones Patrum* du Pseudo-Bède (XII^e siècle), les rattache à la tradition noachique : chacun d'eux représenterait ainsi une des grandes races humaines (cf. Gn IX, 18 ; X : Cham, Sem et Japhet), Balthasar étant identifié aux Sémites (PL 94, 541) ²⁸. Un commentaire du catholicos Īšō'dad de Merw, au milieu du IX^e siècle, situe le lever de l'étoile en Perse proprement dite : les mages furent envoyés par Pīršāpūr, roi des Perses ²⁹. Quelques textes attribuent à chacun des personnages un nom qui atteste leur origine orientale : le plus souvent, il s'agit de noms spécifiquement persans, souvent des divinités mazdéennes ou des noms portés par des souverains sassanides (ainsi Hormuz, Yazdegerd et Peroz dans la *Caverne*) ³⁰. Une tradition propose la venue de douze mages à Bethléem ; certains textes énumèrent leurs noms : ainsi le *Livre de l'abeille*, qui dresse une liste de patronymes persans avec filiations ³¹. Ce catalogue est d'ailleurs comparable à celui que présente déjà la *Chronique de Zuqnīn* ³².

babylonienne ; Jean Chrysologue (*Sermon* 156-157 ; PL 52, col. 612-613 ; 616) et Théodote d'Ancyre (*Homélie sur la naissance du Seigneur* 5 ; PG 77, col 1356) font aussi venir les mages de Chaldée. Enfin, le poète Prudence consacre une hymne à l'Épiphanie (*Hymne* 12), qui célèbre les rivages du Golfe persique. PELLISTRANDI, C., 1993, p. 27-29.

²⁷ Ainsi, les fresques de la *capella graeca* du cimetière de Priscille à Rome (deuxième moitié du III^e siècle) ou les sculptures du sarcophage de cette même catacombe, du IV^e siècle, restituent un costume oriental perse (tunique courte sur pantalon, manteau, avec bonnet phrygien), LECLERCQ, H., 1931, col. 989-993, s.v. « Mage ». CUMONT, F., 1932, p. 99.

²⁸ Pour les développements ultérieurs, à partir de ce même texte, sur les mages comme représentants des trois états de la vie humaine, cf. OLSCHKI, L., 1951, p. 381-386.

²⁹ GIBSON, M., 1911, p. 15.

³⁰ Dans ce cas, le monde chrétien oriental aura voulu identifier les mages au monde païen et signifier la fin de l'ancienne religion, désormais soumise au Christ. Cf. PICARD, J.-Cl., 1999, p. 257-270.

³¹ BUDGE, E. A. W., 1886, p. 84-85, chap. XXXIX.

³² CHABOT, J.-B., 1949, p. 45, l. 26-31. En Occident, l'*Excerpta latini barbari*, du VII^e ou VIII^e siècle, traduction latine d'une chronique grecque, donne les noms de Melchior, Bithisarea et Gathaspa. L'évangile de l'enfance arménien propose Melqon, Balthasar et Gaspar. Ces trois dénominations, sous la forme Melchior, Balthasar et Gaspar s'imposent : le second est un nom babylonien porté par le fils de Nabuchodonosor (Dn V, 1) ; le prophète Daniel lui-même est surnommé Baltassar par le chef des eunuques (Dn I, 7 ; IV, 5, 16...).

Tertullien sera l'un des premiers à coordonner la provenance des mages avec les Écritures, et en particulier le psaume 72, les associant à des figures royales (Ps. 72, 10-11) ³³. Cyrille d'Alexandrie reprend le verset 15 de ce même psaume d'une manière similaire, faisant de la dénomination d'Arabie une désignation de la Perse elle-même (*Sur Isaïe* IV, 4 ; PG 70, 1061). C'est à partir de cette interprétation exégétique que le glissement s'est opéré dans des traditions littéraires de la figure des mages, sages astrologues venus de l'Orient en quête de vérité, à celle de roi ³⁴.

La tradition sethienne faisait du fils d'Adam le guide interprète des découvertes astrales des mages ; mais on trouve aussi une expression plus spécifiquement zoroastrienne dans une tradition syriaque du VI^e siècle qui fait du prophète mazdéen lui-même l'annonciateur de la venue du Christ sur terre. Théodore Bar Konāi est l'un des premiers à avoir conservé l'une de ces présentations ; l'*Opus*, qui s'appuie sur le *Livre de Seth*, serait à la source d'une tradition faisant de Zoroastre un prophète de la naissance de Jésus ³⁵. Sa version, reprise notamment par Salomon de Bašra qui identifie quant à lui Zarathuštra au scribe Baruch ³⁶, narre un épisode de la vie du prophète perse : assis près d'une fontaine, il annonce à ses disciples qu'un enfant naîtrait d'une

³³ Tertullien affirme une même provenance, *Contre les juifs*, 9.

³⁴ Ainsi, la *Caverne des trésors*, RI, S.-M., 1987, p. 144, chap. XLVI, ou la *Chronique* attribuée au Pseudo-Denys de Tellmahré. Cette qualification se retrouve par exemple chez Césaire d'Arles, toujours en référence implicite au psaume, ou dans l'évangile du Pseudo-Matthieu (fin VI^e-début VII^e), remaniement latin de plusieurs textes originaux indépendants et relevant pour une grande part du *Protévangile de Jacques*, GIJSEL, J., 1997, p. 107-140. Au IX^e siècle, le Pseudo-Bède y voit trois rois (PL 94, col. 541). La *Vie de Jésus en arabe* opte pour des mages, mais reconnaît l'existence de traditions présentant ces adorateurs comme rois ou fils de rois, GENEQUAND, Ch., 1997, p. 213. Le texte arménien de l'*Évangile de l'enfance* présente les rois mages comme trois frères régnant l'un sur la Perse, l'autre sur l'Inde, le troisième au pays des Arabes, MONNERET DE VILLARD, U., 1952, p. 75-76.

³⁵ BIDEZ, J., CUMONT, F., 1938, réimpr. 1973, I, p. 47.

³⁶ D'autres traditions existent sur la transmission aux mages de la prophétie relative à la naissance du Christ : le prophète Daniel, ou Balaam, Baruch neveu de Jérémie, auraient ainsi annoncé la nouvelle. Cf. BIDEZ, J., CUMONT, F., 1938, réimpr. 1973, I, p. 133. Notons que l'assimilation des mages aux figures de Zoroastre et de Nemrod par exemple explique l'insistance dans certains textes sur l'institution du culte du feu par ces personnages à leur retour de Judée. Parfois, la sainte famille elle-même leur confie le feu sacré, MESSINA, G., 1933 (I magi), p. 68-69.

vierge, serait crucifié et son nom proclamé à toutes les nations ; plus tard, il devait revenir avec les armées de lumière. Cet enfant serait de la propre famille de Zoroastre. Ses disciples seraient les premiers à connaître cette naissance et lui porteront des présents ³⁷.

Cette version présente l'avènement de Jésus dans un langage religieux zoroastrien, identifiant le Christ à la figure du Saošyant, prophète rédempteur né d'une vierge ³⁸. D'après G. Messina, les chrétiens attribuèrent à Zoroastre la prophétie d'une annonce de la naissance du Christ dès le début du II^e siècle ; un disciple du sage du nom de Vištasp aurait conservé cet oracle ³⁹. Cette apocalypse rapportée plus tard par Bar Konaï sera aussi reprise par Salomon de Bašra (cap. XXXVII) ⁴⁰. Ces croyances salvatrices ont pu servir les desseins missionnaires chrétiens par adaptation du message. Le récit de Bar Konaï suggérerait-il qu'une tradition zoroastrienne fut rapportée par des convertis du mazdéisme qui associèrent des éléments de leur ancienne religion à la doctrine chrétienne ? Il n'est pas impossible que certains zoroastriens aient pu trouver quelque avantage à valoriser un lien de tradition avec Jésus sous la loi musulmane. En 1272, Marco Polo traverse diverses contrées orientales de Perse ; les populations revendiquaient leur attachement à un passage fort ancien des « trois rois ». Selon l'explorateur, les tombes de ces personnages pouvaient être visitées dans la ville de « Sava », Sāwah-Qāšān, au Sud-Ouest de Téhéran (cap 31) ⁴¹. Mais personne ne pouvait alors identifier ceux qui étaient là ensevelis ⁴².

³⁷ BIDEZ, J., CUMONT, F., 1938, réimpr. 1973, II, p. 126-129. BECK, E., 1959, p. 74-76. Cf. aussi, reprenant la prédiction, Bar Bahlul, PAYNE-SMITH, 1879, p. 3704, s.v. « Kasoma ».

³⁸ BOYCE, M., 1989, p. 182-183 ; p. 277-282.

³⁹ MESSINA, G., 1933 (I magi), p. 84-85 ; *id.*, 1933 (Presunta), p. 170-198.

⁴⁰ BUDGE, E. A. W., 1886, p. 81, chap. XXXVII.

⁴¹ PELLLOT, P., 1963, p. 826 ; Société de géographie (collectif), 1824, Livre I, Chap. XIX, p. 318.

⁴² La tradition occidentale place à Milan les reliques des mages ; les trois corps intacts auraient été transférés à Cologne en 1164 après la prise de Milan par Frédéric Barberousse. ELISSAGARAY, M., 1985 (un récit destiné aux pèlerins de Cologne par J. de Hildesheim) ; PELLISTRANDI, C., 1993, p. 33 ; DAOUST, J., 1979, p. 139-141, s.v. « Mages » ; sur une étude des tissus, LECLERCQ, H., 1931, col. 1059-1061. Une analyse de l'« étoffe des rois mages » déposée à Cologne fut réalisée en 1982 par le laboratoire Bayer : elle décéléla de la pourpre antique et déterminait son classement parmi le groupe des « damassés de soie à cases de la proche Antiquité qui ont été tissés au Proche-Orient du II^e au IV^e siècles », dont l'ori-

gine pourrait provenir des ateliers romains impériaux (présence d'un tissage en or dans la bande de laine teinte avec la pourpre), ZIELESKIEWICZ, P. M., 1982, p. 20-23 ; WAGNER, H., 1982, p. 24-28.

Une église syro-orientale près d'Urmia dédiée à la Vierge Marie (église de Mart Maryam) aurait conservé les restes de deux mages ⁴³. Le culte des mages dans cette région est mis en relation avec la naissance de Zarathuštra près d'aš-Šīz par une tradition arabe qui considère la contrée comme l'un des centres les plus anciens du culte mazdéen ⁴⁴ ; cette tradition relève d'un groupe de légendes selon lesquelles la Vierge (ou parfois Jésus enfant) fait un don aux mages ; ceux-ci le ramènent dans leur propre pays ⁴⁵. U. Monneret de Villard, comme G. Widengren, identifie en conséquence le mont Victorieux de la *Chronique de Zuqnīn* (le mont Nūd de la Caverne) avec un sommet situé en Atropatène ; mais les arguments restent peu probants ⁴⁶. L'implantation du christianisme en Azerbaïdjan reste tardive (V^e siècle pour la plus ancienne attestation) ⁴⁷.

Toutefois, des éléments mazdéens très anciens relatifs à la venue du Saošyant se recentrent en une géographie sacrée autour du lac Kasaoya en Drangiane ⁴⁸, où fut découvert un probable temple du

gine pourrait provenir des ateliers romains impériaux (présence d'un tissage en or dans la bande de laine teinte avec la pourpre), ZIELESKIEWICZ, P. M., 1982, p. 20-23 ; WAGNER, H., 1982, p. 24-28.

⁴³ Cf. JACKSON, A. V. W., 1905, p. 79-83 ; spécialement 83 ; OLSCHKI, L., 1951, p. 376. Certaines traditions attribuent la construction même de l'église aux mages à leur retour de Bethléem, ROSSI, E., 1952, p. 24.

⁴⁴ Ce centre de aš-Šīz fut identifié au Šyr de la *Chronique de Zuqnīn*, en Atropatène.

⁴⁵ Chez Yaquṭ, l'origine du temple du feu d'aš-Šīz est mis en relation avec un don de la Vierge à Bethléem (de la poussière), trad. in MESSINA, G., 1947, p. 111. Cf. des langes offerts aux mages dans l'*Évangile arabe de l'enfance*, GENEQUAND, Ch., 1997, p. 213 §5, 214 §6 ; une prière magique d'incantation, BIDEZ, J., CUMONT, F., 1938, réimpr. 1973, II, p. 133 ; du pain chez Mas'ūdī, présenté à trois messagers de Syrie au service du roi Kūraš, BARBIER DE MÉNARD, C., PAVET DE COURTEILLE, J., revu par PELLAT, Ch., 1965, p. 79-80 ; fragments oïgurs de Bulāyīq : d'une pierre jaillit le feu sacré vénéré par les mages à leur retour, tradition rapportée aussi par Marco Polo. Cf. BOYCE, M., GRENET, F., 1991, p. 454-455.

⁴⁶ MONNERET DE VILLARD, U., 1952, p. 146. Il rapproche les noms des mages donnés dans le livre de la *Caverne des trésors* d'un contexte lié à certains villages d'Azerbaïdjan. Un texte de Strabon décrit en effet l'existence d'une chaîne montagneuse portant le nom de Παπαχοάθρας (*Géographie* XI, 8, 1 ; 8 ; XII, 4 ; XIV, 1). Ce nom a pu être rapproché de l'avestique *pouruxvāyra*, le mont de toutes les splendeurs dont la cime est le Sabalān. Cf. HENNING, W. B., VON DER OSTEN, L., NAUMANN, R., 1961.

⁴⁷ FIEY, J. M., 1973 (*Ādarbāyḡān*), p. 334-335, 398.

⁴⁸ Le Sākastān, dont le Séistan de nos jours n'est qu'une partie, CHRISTENSEN, A., 1940², 28.

feu. Certains chercheurs tel G. Gnoli, à la suite de E. Herzfeld et de M. Boyce, ont accepté l'identification de ce mont présenté dans l'*Opus Imperfectum in Matthaeum* avec Kūh-i Khwādja, « colline du Seigneur »⁴⁹, dont l'assimilation est faite avec le haut lieu du mont Ušīdām de l'*Avesta* récent. Mary Boyce souligne que les textes zoroastriens tardifs portent mention d'une « montagne du Seigneur [Dieu] », Kūh-i Khoda, identifiable à ce lieu-dit⁵⁰. D'après l'*Opus*, des pèlerinages s'y déroulaient entre le 21 mars, début de l'année mazdéenne, et le 4 avril ; ce pèlerinage était encore attesté aux premiers siècles de l'islam.

L'absence d'églises dédiées aux mages, le silence des commémoraisons calendaires, trahissent une tradition récente au sein du christianisme oriental. J. Lemarié constate dans son historique de la fête de l'Épiphanie en Orient que si des témoignages d'une célébration liturgique fixée au 6 janvier sont attestés dès la fin du II^e siècle, l'événement commémoré est avant tout la naissance ou le baptême du Christ. L'adoration des mages prend une certaine ampleur dans les églises occidentales, notamment avec Augustin⁵¹. L'évangélisation en contexte mazdéen ou païen justifiait sans doute une reprise de la thématique par les missionnaires, en particulier syriens orientaux⁵².

⁴⁹ GNOLI, G., 1980, p. 130, n. 46, 132-133. BOYCE, M., GRENET, F., 1991, p. 149-150, 452, n. 447. BOYCE, M., 1989, I, p. 274. HERZFELD, E., 1934, p. 66. DUCHESNE-GUILLEMIN, J., 1962, p. 241-243, surtout 242 n. 3. Cf. BOUCHARLAT, R., 1999, p. 68-70. C'est au mont Ušīdāo, près du lac Kāsaoya ou Hāmūn, qu'à la fin des temps une vierge concevra le Šaošyant de la semence de Zoroastre, cf. le Yašt 19 ; DARMESTER, J., 1960, II, p. 521, n. 12, 633, n. 66. Plus tard, identification fut faite du lac Kāsaoya avec Hālmūn-i Hilmand, ancien nom avestique. DUCHESNE-GUILLEMIN, J., 1974, p. 71. BIDEZ, J., CUMONT, F., 1938, réimpr. 1973, I, p. 119-120, n. 7.

⁵⁰ BOYCE, M., GRENET, F., 1991, p. 148, 452 n. 447.

⁵¹ LEMARIÉ, J., 1958, p. 863-879, s.v. « Épiphanie ».

⁵² Cf. le culte des mages chez les syriens orientaux de Tangut, province chinoise de Si Hia, OLSCHKI, L., 1951, p. 376 n. 12. Plus tard les trois enfants dans la fournaise du *Livre de Daniel* seront confondus avec les mages : en effet, trois aspects leur sont communs : leur nombre (ils sont trois), une origine perse (cadre du *Livre de Daniel*), nom explicite de Balthasar pour l'un des enfants (Dn III). Cf. BHG², 1023 ; ASS *Juin* IV, p. 231-240 ; BHG², 1024, *Passion* de Syméon Métaphraste, LATYŠEV, B., 1914, p. 28-39 ; BHG², 1024d et 1024e.

DEUXIÈME PARTIE

DYNAMIQUES DE CHRISTIANISATION DANS L'EMPIRE IRANIEN

Cette seconde partie traite les sources primaires et secondaires relatives aux processus, aux modalités de fixation et de pénétration du christianisme dans la sphère iranienne. L'éventualité d'une présence chrétienne antérieure aux installations successives de déportés par Šāpūr I^{er} a paru vraisemblable compte tenu des éléments convergents relevés. L'étude des groupes baptistes méséniens reste essentielle puisqu'ils présentent des composantes doctrinales et des pratiques à la fois iraniennes et judéo-chrétiennes. Cette analyse a conduit à rassembler toute la documentation disponible sur cette période, à interroger les sources d'une manière systématique et rigoureuse selon leur genre et leur transmission. L'évaluation du degré d'intégration des déportés et de leurs descendants est l'un des paramètres forts pour déterminer l'influence et le rôle des chrétiens dans la diffusion et la propagation de leur doctrine. L'examen de trajectoires individuelles nous conduira à dépasser le strict événement des déportations depuis l'empire romain oriental aux alentours de 252-260 pour une évaluation plus globalisante.

La seconde orientation de cette recherche a consisté à déterminer les courants d'évangélisation

susceptibles d'apporter des éléments chrétiens dans l'empire iranien. Pouvons-nous parler en ce domaine d'une paternité édessénienne indépendante des traditions hagiographiques postérieures ? Pour cerner ces mouvements, deux directions ont été privilégiées : d'une part, et plus spécifiquement, les indices en faveur d'un mouvement missionnaire de sensibilité judéo-chrétienne ; et d'autre part l'identification de processus de christianisation moins exclusifs. Nous avons tenté de comprendre comment s'est opérée la pénétration chrétienne en Orient iranien en recherchant les *mécanismes* de la mission, qui apparaît comme une mosaïque de courants. Il importait enfin de reconsidérer les liens établis *a posteriori* par l'Église de Perse institutionnalisée avec Antioche en un regard rétrospectif sur son histoire. Nous avons pu montrer que cette relecture des origines de l'Église en Iran servait une volonté autonomiste ; dans ce dessein, le siège de Séleucie-Ctésiphon adopta une stratégie d'orientation jérusalémite et une politique centralisatrice face aux dangers de mouvements menaçant sa cohésion interne.

PREMIÈRES TRACES D'UNE IMPLANTATION DU CHRISTIANISME DANS L'EMPIRE IRANIEN : LA DOCUMENTATION

Au II^e siècle, Édesse compte parmi les premiers centres christianisés de l'Orient mésopotamien et son influence sur la christianisation des régions péri-urbaines et dans l'empire iranien est une vraie question compte-tenu notamment de sa localisation : il s'agit en effet d'un des pôles chrétiens les plus proches de la frontière.

Ce sont les textes de l'époque des premiers élans fournissant des indices historiques sur l'ancienneté d'une pénétration chrétienne dans les contrées de l'empire iranien qui ont retenu notre attention. Parmi les sources primaires et secondaires, se distinguent les chroniques attachées à une province ou à une ville épiscopale et les histoires ou chroniques ecclésiastiques. L'examen de la documentation contemporaine et événementielle disponible pour la période antérieure aux déportations de Šāpūr I^{er} pose la réalité d'une implantation du christianisme dès cette époque.

A. LE DOSSIER ÉDESSÉNIEN : UN CHRISTIANISME AU II^e SIÈCLE

Après l'examen de la documentation édessénienne, des sources qui pourraient être liées à une exploitation des archives de la ville, il importera de détailler les témoignages d'un christianisme développé en zone osrhoénienne. Enfin, au-delà de cet espace, nous tâcherons de comprendre les caractéristiques d'implantation du mouvement chrétien en interrogeant les sources disponibles en particulier épigraphique (épitaphe d'Aberkios) et archéologiques (site de Dūra), ainsi que les données littéraires les plus anciennes.

1. Les archives d'Édesse : la *Chronique d'Édesse* et la *Doctrina d'Addai*

La « Chronique officielle de la ville. Narration des faits de manière concise » ou *Chronique* anonyme

d'*Édesse*¹ datée du VI^e s., débute sa description événementielle à partir de l'an 131/132 avant notre ère jusqu'aux années 540². Il s'agirait d'une compilation des archives de la ville depuis le III^e siècle, ce qui accrédite la valeur de ses données. La majeure partie du matériau historiographique sera réutilisée par d'autres chroniques (*ad annum* 846, Pseudo-Denys³). D'après W. Witakowski, il aurait existé un original de la *Chronique d'Édesse*, auquel auraient eu accès certains chroniqueurs (Jean d'Éphèse, chronique *ad annum* 819, chronique *ad annum* 846, Jacques d'Édesse, par exemple)⁴. La *Chronique* fournit des informations sur le christianisme dans la cité et les courants religieux qui y affleuraient : il s'agit d'ailleurs davantage d'une chronique historico-ecclésiastique.

Le texte témoigne d'une présence marcionite vers 138 ; de l'activité de Bardesane ; du transfert des reliques de Thomas dans la cathédrale, en 394. La fondation de l'église d'Édesse aurait été le fait de l'évêque Qūnā en 313. J. Teixidor en déduit que le lieu de culte détruit en 201 serait un centre marcionite, en tout cas hétérodoxe ; dans cette perspective, la *Doctrina d'Addai* serait un document élaboré ultérieurement dans le but d'une valorisation de l'ancienneté des minoritaires "paloutiens", désignation des chrétiens orthodoxes⁵. Pourtant, ne pourrions-nous pas précisément rattacher cet édifice détruit en

¹ GUIDI, I., 1903, p. 1-13. PRAETORIUS, F., 1912, p. 570.

² Cette date a été retenue pour le *terminus post quem* de la rédaction, cf. DUVAL, R., 1893, p. 481-486. Cf. aussi HAASE, F., 1918, p. 88-96.

³ WITAKOWSKI, W., 1984-1986, p. 487-498.

⁴ Il ajoute la probabilité d'une troisième strate de rédaction, antérieure à l'original et à la *Chronique* telle qu'elle nous est transmise, qu'il appelle « faute de mieux, the Primeval Chronicle of Edessa ». Nous renvoyons à son *stemma* en fin d'article.

⁵ TEIXIDOR, J., 1992, p. 45, 49.

201 à la communauté de Palout, qui, d'après la *Doctrine d'Addai* aurait été le premier évêque de la ville, consacré en 198 ? Eusèbe, vers la fin du III^e siècle, aurait eu accès à un document original qu'il aurait partiellement traduit (*HE* I, XIII, 5 ; II, I, 6-8a) ⁶, sans doute les *Acta Edessena* (Archives Royales) de la ville, rédigés entre 232 et 300 ap. J.-C. ⁷. L'auteur de la *Doctrine* a rassemblé lettres, actes officiels et traditions historiques ou apocryphes. Parmi les préoccupations doctrinales, on a pu relever des expressions et des thèmes pouvant faire allusion au manichéisme alors principal rival du groupe chrétien minoritaire ⁸.

2. Autres témoignages

Outre cette chronique, d'autres sources premières permettent de tenir pour assurée la christianisation de la ville dès la fin du II^e siècle.

a. Des évêques dès 197

Eusèbe fait mention d'une réunion des évêques d'Osrhoène en 197, rassemblés pour débattre de la question pascale (*HE* V, 23, 2-4) :

« Des synodes et des assemblées d'évêques se réunirent donc... On possède encore jusqu'à présent la lettre de ceux qui s'assemblèrent (en Palestine, à Rome, dans le Pont, en Gaule) et encore des évêques de l'Osrhoène et des villes de ce pays... Ils exposent la même et unique opinion et décision, et établissent le même décret ».

Soulignons l'étendue de la christianisation de l'Osrhoène puisque plusieurs cités de la circonscription sont représentées par leurs évêques délégués. Ce détail implique l'existence de communautés structurées et hiérarchisées à la fin du II^e siècle, suggérée par le terme *παροικίαι*, « communautés de voisinage ». D'après le *Libellus synodicus*, deux conciles se seraient tenus en Mésopotamie, l'un pour l'Osrhoène, et l'autre pour la Mésopotamie proprement dite ⁹. Si la description d'Eusèbe reste fiable, cette division reflète néanmoins la catégorisation géographique provinciale romaine et cette présentation en deux provinces de l'empire relève donc d'un anachronisme sans intérêt historique. Notons que la tra-

duction latine de Rufin omet dans son énumération la présence des évêques d'Osrhoène.

b. Abgar, un roi chrétien ?

Les témoignages latins et grecs présentent un Abgar ayant régné de 176/7 à 212/3 comme un *vir sanctus* ¹⁰. Ce règne correspondrait à celui d'Abgar VIII (IX) le Grand, mais il n'est pas certain que ce roi ait été chrétien ¹¹. La chronologie reste problématique. Denys de Tellmahré a rédigé une chronique dédiée au métropolite Jean de Dara, qui couvre les années 582 à 842 ; il y insère une chronologie des rois d'Édesse. Elle fut sans doute puisée à des sources variées compte-tenu des désaccords avec d'autres histoires comme la *Chronique d'Édesse*, et les données numismatiques ¹². D'après le *Livre des lois des pays*, c'est suite à sa conversion qu'il aurait suspendu à Édesse la pratique de la castration en l'honneur de Tar'atha ¹³. Dans la *Doctrine d'Addai* qui se situe dans la seconde moitié du I^{er} siècle, le nom d'Abgar est censé renvoyer à Abgar V Ukhama (9-47 ap. J.-C.) ¹⁴. Cependant, aucune trace archéologique ou épigraphique sûre ne vient confirmer l'éventualité d'une hypothétique conversion du roi ¹⁵. Il sut néanmoins faire preuve d'ouverture et de tolérance, accueillant à sa cour Bardesane, le célèbre philosophe chrétien ¹⁶.

¹⁰ Cf. TIXERONT, L.-J., 1888, p. 9, n. 4.

¹¹ Cf. DUVAL, R., 1892, p. 72-73. Cf. maintenant sur cette question, BELLINGER, A. R., WELLES, C. B., 1935, p. 150. Cf. aussi LUTHER, A., 1998, p. 345-357.

¹² La liste des rois d'Édesse se trouve essentiellement dans la *Chronique* du Pseudo-Denys, CHABOT, J.-B., 1927, I, p. 46-48, 91-93. Cette chronique nous est connue grâce à Michel le Syrien, à l'anonyme de 1234 et à quelques passages de la *Chronique eccl.* de Barhebraeus. Cf. NAU, F., 1897, 1898, p. 5-71. D'autres informations chez Élie, BROOKS, E. W., 1910, p. 73-75.

¹³ NAU, F., 1899, p. 606 (trad.). La mosaïque dite de "Barsimya" à Édesse ; (III^e siècle) pourrait illustrer la popularité de la *Doctrine*, DRIJVERS, H. J. W., 1982 (Tomb), p. 167-189 ; SEGAL, J. B., 1983, p. 107-110 (critique du précédent).

¹⁴ A. Desreumaux a proposé de lire dans la *Doctrine* une première conversion du souverain suite à une prédication marcionite dans la cité ; Addai corrige les erreurs de sa foi hétérodoxe. DESREUMAUX, A., in ATTIAS, J.-C., (sous la dir. de), 1997, p. 217-227.

¹⁵ VON GUTSCHMID, A., 1887, p. 36-37.

¹⁶ Après A. von Gutschmid, R. Duval optait pour une conversion du roi au retour d'un voyage à Rome après 202, DUVAL, 1892, p. 90, 61, 204. Cette date est retenue en fonction du retour à Rome de Septime Sévère. Cf. SEGAL, J. B., 1970, p. 13-14. M.-L. Chaumont suit la ligne de L.-J. Tixeront

⁶ BARDY, G., 1978, p. 40-45, 50.

⁷ TIXERONT, L.-J., 1888, p. 156.

⁸ Cf. DRIJVERS, H. J. W., 1982 (Facts), p. 157-175 ; *id.*, 1991, p. 494-496.

⁹ MANSI, J.-D., 1901, I, p. 727-728.

c. Les Actes de Šarbil

La date du martyre de Šarbil et de sa sœur Babai par le gouverneur Lysanias se situe l'an 15 de Trajan, soit 104 de notre ère¹⁷. Le grand-prêtre païen de Nabū présidant aux célébrations de la cité est converti à la religion chrétienne par l'évêque de la ville, Barsamya, second successeur de Palout, dont les *Actes* de confession suivent ceux de Šarbil¹⁸. La date attribuée à ces événements correspond en réalité à la persécution de Dèce, et porte le martyre à 250/251. Un anachronisme relatif à l'épiscopat de Palout, situé au début de notre ère a décalé sous Trajan le martyre de Šarbil dont il est néanmoins précisé qu'il vécut en contemporain de Fabien de Rome (236-250)¹⁹.

3. Le christianisme en zone transfrontalière

La perméabilité et l'instabilité de la frontière rendent possible l'éventualité d'une pénétration chrétienne dans cette zone aux contours indéterminés. Des documents de premier ordre viennent confirmer le phénomène.

a. Les historiens ecclésiastiques

Deux témoins abordent la question des échanges dans cette zone mixte : Denys d'Alexandrie et Sozomène.

Denys d'Alexandrie

Contemporain de l'évêque d'Antioche Démétrianus, c'est en témoin oculaire que Denys rapporte une description des Églises en Orient dans sa quatrième *Lettre*, adressée à Corneille de Rome et dont fait mention Eusèbe (*HE* VI, 46). Rappelant toutes les Églises se trouvant en Orient, il cite les sièges de

« Démétrianus, évêque d'Antioche, Theotiste de Césarée, Marīn à Tyr... [les sièges des] provinces des Syriens avec l'Arabie... de la Mésopotamie aussi, du Pont et de la Bithynie » (*HE* VII, 5, 1)²⁰.

en plaçant la conversion en 190, CHAUMONT, M.-L., 1988, p. 1, n. 3.

¹⁷ CURETON, W., 1864, p. 41-62.

¹⁸ *Ibid.*, p. 63-72. Il est possible que ces textes se soient inspirés d'archives en syriaque, sans doute consignées à Édesse. Ces récits étaient en effet connus par certaines chroniques, *Ad annum 846 pertinens* par exemple, BROOKS, E. W., CHABOT, J.-B., 1904, p. 140, l. 26-36 ; p. 141, l. 1-5.

¹⁹ Cf. TIXERONT, L.-J., 1888, p. 142 ; DUVAL, R., 1892, p. 129-131 ; SEGAL, J. B., 1970, p. 82-83.

²⁰ *PG* 10, 1857, p. 1313-1316.

L'attestation de communautés chrétiennes en Mésopotamie au milieu du III^e siècle pourrait ne s'entendre que de l'espace septentrional, comprenant essentiellement les zones géographiques osrhoénienne et nisibéenne.

L'Histoire ecclésiastique de Sozomène

Un passage de l'*Histoire ecclésiastique* de Sozomène impute la conversion d'Arméniens et de Perses à des contacts avec les Osrhoéniens²¹.

« J'ai entendu dire qu'auparavant, déjà, les Arméniens ont été chrétiens. Par la suite, c'est aussi chez les peuplades limitrophes que pénétra la doctrine et elle y fit des progrès. Et à mon avis, chez les Perses même, commencèrent à devenir chrétiens tous ceux qui, à cause de l'échange de relations entre Osrhoéniens et Arméniens, prirent contact, comme il est naturel, avec les saints hommes qui étaient chez ceux-ci et firent l'expérience de leurs vertus » (*HE* II, 8, 1 ; 2)²².

Les documents ne permettent cependant pas d'attester que les chrétiens des contrées arméniennes aient exercé très tôt un rayonnement actif sur les régions limitrophes et frontalières de l'empire iranien (comme l'Arzanène). Certaines traditions hagiographiques sont communes avec la Mésopotamie (figure de Addaï/Thaddée comme premier évangéliste). Sozomène semble se référer à un passage de la *Doctrina d'Addaï* selon lequel les Perses, lors d'échanges commerciaux avec l'Osrhoène, connurent le message évangélique. L'ouvrage de Sozomène constitue en fait une fresque de l'histoire de l'Église au IV^e siècle depuis Constantin. L'auteur se base sur des souvenirs personnels, des témoignages oraux directs ou indirects, des archives aussi (*HE*, 1, 13). La portée apologétique de l'ouvrage est très réduite.

b. L'építaphe d'Aberkios

Encastrée dans un mur du hamman de Kélandres, près de Synnade, en Phrygie Salutaire, où elle fut découverte par M. Ramsay en 1882²³, l'építaphe de l'évêque Aberkios rapporte un voyage missionnaire

²¹ FESTUGIÈRE, A.-J. *et alii*, 1983 ; cf. aussi *PG* 47, col. 956.

²² FESTUGIÈRE, A.-J. *et alii*, 1983, p. 264-265.

²³ Texte et traduction RAMSAY, W. M., 1883, p. 370-436 ; HARNACK, A., 1895 ; LECLERCQ, H., 1924, p. 66-87, s.v. « Abercius » ; ABEL, A., 1926/2, 1928 (publié), p. 321-411.

jusqu'aux confins orientaux de l'empire romain, en Mésopotamie. Elle se rapproche stylistiquement d'une inscription funéraire gravée de son vivant par Alexandre, fils d'Antoine, originaire lui aussi de Hiérapolis. Il semble, à première vue, difficile de dater précisément la période d'activité de l'évêque de Hiérapolis. L'inscription d'Alexandre, qui se sert du modèle de l'építaphe, porte la mention de « l'an 300 [de l'ère de Phrygie] », soit 216 de l'ère chrétienne²⁴. L'építaphe, plus ancienne, rédigée lors de la 72^e année d'Aberkios (l. 18) situerait le périple dans la seconde moitié du II^e siècle : le texte faisant allusion à une période de paix civile et religieuse, nous pouvons raisonnablement le placer avant 202, sous le règne de l'empereur Commode.

Autre possibilité chronologique : après la campagne militaire de Lucius Verus en 165-166, qui réinstalla l'influence romaine en Osroène, Adiabène, Mésopotamie du Nord-Ouest et Syrie, jusqu'à l'Ouest du Khabour²⁵, marquant une étape dans le déclin de l'empire des Arsacides. Cette date constituerait toutefois un *terminus post quem* car Aberkios n'aurait eu que 22 ans ! Tenons donc pour assuré le dernier quart du II^e siècle comme cadre du développement du voyage d'Aberkios en Syrie. L'építaphe laisse entendre qu'il rencontra sur son trajet jusqu'à la frontière de l'empire romain oriental d'autres personnes partageant sa foi (l. 11-12). Des missions vers Nisibe ont pu intervenir vers le milieu du II^e siècle.

Il existe des *Actes d'Aberkios* dans lesquels se retrouve cette inscription ; ils relèvent de quatre groupes de manuscrits grecs détaillés par A. Abel²⁶ : le plus ancien est celui de Siméon Métaphraste (comprenant 37 manuscrits, dont le Parisinus graecus 1480 du X^e siècle). À ces recensions s'ajoutent trois versions de seconde main : en russe, la plus intéressante, en latin, et en arménien.

Les commentateurs de l'inscription d'Aberkios se rangent finalement en deux groupes. Ceux qui considèrent le personnage comme un chrétien mettent en avant les rapprochements métaphoriques du texte avec les principaux sacrements ecclésiaux : le « sceau brillant » pour le baptême (Rm IV, 11 ; Ap IX, 4 ; *Oracles sibyllins* VIII, 244 ; le *Pasteur d'Hermas*

utilise 8 fois le mot *σφραγίς* pour baptême, ainsi que la littérature chrétienne apocryphe comme les *Actes de Thomas* en grec : 26 ; 49, 1 ; 161-162, ou *de Philippe* : II, 24 ; III, 12, 14-15 ; IV, 6 ; XV, 3²⁷) et l'*ichtus* ἰχθύς des chrétiens, symbole eucharistique. Ligne onze de l'inscription, le texte est malheureusement lacunaire sur le terme utilisé pour les frères rencontrés (*συννο...*). Pour l'historiographie des choix terminologiques relatifs à *συννομίλους*, nous renvoyons à la note de M.-L. Chaumont²⁸. A. Abel apparente les *συνόμιλοι* aux chefs des communautés dont Eusèbe reconnaît l'importance à Hiérapolis (*HE* V, 23-24)²⁹. H. Grégoire avait d'abord opté pour *συννομαίρους*, « frères »³⁰ ; notons que la *Vita* d'Aberkios, écrit postérieur consacré à l'évêque, comporte le substantif *συννομηγύρους*, avec idée de collégialité. Le verbe ὀμιλέω comporte une dimension communautaire. La traduction « compagnon », « co-pain », correspond à l'idée de rassemblement ; dans le terme grec se distingue également la notion d'égalité, de communion, de rencontre. Le substantif « coréligionnaire » rend compte de ces notions et recouvre aussi ces définitions. D'autres ont assimilé Aberkios à un fidèle d'un culte syncrétiste, en particulier celui d'Atargatis dont les prêtresses seules avaient droit de pêcher le poisson sacré ; lors de certains repas mystiques, clergé et initiés de la déesse consommaient ce poisson prohibé, pensant absorber ainsi la chair de la divinité même³¹.

L'identification d'Aberkios avec l'Ἀουίρκιος Μαρκέλλος du cinquième livre d'Eusèbe (*HE* V, 16, 1-5) est désormais acquise³² : ce personnage orthodoxe, qui entretenait une amitié avec deux évêques dont Zotique d'Otrous, est connu pour son combat contre

²⁷ Références : BOVON, F., AMSLER, F., BOUVIER, B., 1996, p. 121, 131, 134-135, 212, 217. POIRIER, P.-H., TISSOT, Y., in BOVON, F., GEOLTRAIN, P., (éd.), 1997, p. 351 (avec réserve), 1374, 1465.

²⁸ CHAUMONT, M.-L., 1988, p. 5, n. 8. Elle adopte la restitution de J. Quasten qui reprend en réalité celle de H. Grégoire.

²⁹ ABEL, A., 1926, p. 393.

³⁰ GRÉGOIRE, H., 1939, p. 4-5.

³¹ CUMONT, F., 1929⁴, p. 109 ; sur les repas sacrés p. 256, n. 52. DÖLGER, F. J., 1928, p. 1-8, 37-38, 134-136 ; II, 1922, p. 476-478. Pour une première approche historiographique, cf. ABEL, A., 1926, p. 349-350. FICKER, G., 1894, considérait Aberkios comme un prêtre d'Attis. DIETERICH, A., 1896, proposait une théorie voisine (un myste d'Attis). Pour A. Harnack, la foi d'Aberkios serait celle d'une religion à demi-chrétienne, encore proche du paganisme, HARNACK, A., 1895, p. 28-34.

³² Pour les formes du nom d'Aberkios, cf. WISHMEYER, W., 1980, p. 22-47.

²⁴ LECLERCQ, H., 1924, p. 69.

²⁵ Cf. DEBEVOISE, N. C., 1938, réimpr. 1968, p. 249-254 ; WOLSKI, J., 1993, p. 185-186. Hypothèse proposée par CHAUMONT, M.-L., 1988, p. 6.

²⁶ ABEL, A., 1926, p. 326-330.

le montanisme. La *Vita* fait d'ailleurs une allusion directe au mouvement avec la guérison de la cécité de *Φρύγλλα*, allégorie du montanisme, l'hérésie caphrygienne (Eusèbe, *HE* V, 14), et de ses prophétesses³³. La rencontre d'Aberkios avec des chrétiens pose la question d'une christianisation précoce des régions traversées.

c. Présence chrétienne à Dūra

À l'époque antérieure aux déportations, outre Édesse, peu de cités frontalières de l'empire iranien apparaissent comme foyers de christianisme. Devant assurer les communications entre la Méditerranée et les stratégies orientales du royaume séleucide, Dūra, colonie macédonienne sous le nom d'Europos, avait pour fonction première la surveillance des passages du fleuve contre les déprédations des nomades du désert,³⁴ Elle est en effet située à la frontière entre le monde gréco-romain et le monde iranien. Petite ville caravanière de garnison placée de façon intermittente sous autorité romaine avec Trajan d'abord, et surtout à partir de 165 lors des campagnes de Lucius Verus, Dūra présente une société mêlée, largement ouverte aux influences non romaines³⁵. Le développement de son activité commerciale renforce son attrait, au cœur d'un maillage routier. Dūra constituait une enclave économique importante dans la politique palmyrénienne ; les représentants palmyréniens avaient établi des maisons commerciales non seulement à Dūra, mais aussi le long de l'Euphrate, à Vologésias, Babylone, Spasinou Charax, et jusque vers le Golfe

(île de Khārg)³⁶. Les voyageurs et marchands venaient des terres iraniennes vers la frontière et pouvaient s'établir à Dūra ainsi qu'en témoigne le matériau onomastique³⁷ et les graffiti représentant les portraits d'un notable kūšan, daté approximativement des années 175/176, et d'un noble iranien³⁸.

La structure de la *domus ecclesiae* découverte sur le site même présente le plan type propre à la maison mésopotamienne : organisation des sept pièces autour d'une cour centrale, à l'instar des habitations de la cité ou d'autres retrouvées à Assur, à Ur ou dans la vallée de la Diyala³⁹. La rareté d'éléments architecturaux d'origine grecque et parthe plaide en faveur d'une construction liée à la tradition locale⁴⁰. Il est vraisemblable que chacune des pièces du rez-de-chaussée ait eu une destination cultuelle particulière, même si toutes n'ont pu être clairement identifiées. Le prêtre et le gardien résidaient sans doute à l'étage⁴¹. Outre la salle centrale des réunions le long du mur Sud (la présence d'une cupule a pu évoquer une destination liturgique), une petite salle rectangulaire attenante, très étroite, renfermait un baptistère (cuve en maçonnerie). Dans cette maison affectée au culte chrétien, seul le baptistère fut décoré de fresques

³³ Cf. GRÉGOIRE, H., 1955-1957, p. 365-366, qui soupçonne de façon peu crédible une sympathie de l'auteur de la *Vita* avec l'expression doctrinale montaniste.

³⁴ CUMONT, F., 1923, p. 38-58 ; 52. Šālīhīyeh est le nom actuel de Dūra-Europos. Pour un bilan des dernières prospections à Dūra et des recherches récentes, cf. LERICHE, P., 1994/2, p. 395-420 ; VELUD, Ch., 1988, p. 364-382 ; LERICHE, P., AL-MAHMOUD, A., 1992, p. 3-28.

³⁵ Cette ouverture s'expliquerait en partie par l'intégration réussie de Dūra dans le dispositif arsacide général de maîtrise du territoire. Loin de constituer un "État dans l'État", la cité fit toujours preuve de loyalisme envers le roi des rois : en marge du gouverneur de province, le pouvoir royal sut s'appuyer sur une dynastie locale éprouvée (la fonction de stratège et épistate se rapproche des tyrannies de Haute-Mésopotamie ancienne), véritable courroie de transmission entre le pouvoir arsacide et les importantes minorités culturelles et religieuses non grecques, facteurs de désordre potentiel permanent. Cf. ARNAUD, P., 1986, p. 135-155, en particulier p. 145-151. Sur la recension des monnaies étrangères retrouvées à Dūra, cf. SEYRIG, H., 1936, p. 174-176.

³⁶ Un temple dédié aux empereurs par un palmyrénien fut retrouvé à Vologésias, *Supplementum Epigraphicum Graecum* VII, 135 ; GOLDMAN, B., 1990, p. 5-25. Un grand propriétaire marchand de Dūra, Aurelius Antoninus Nebuchelus, sut varier ses activités à l'extrême dans les années 230 ; son réseau d'expansion s'étendait jusqu'en Syrie grâce aux flux économiques et aux apports de denrées de provenance orientale qui passaient par Dūra, ROSTOVITZ, M., WELLES, C. B., 1931, p. 162-188.

³⁷ WELLES, C. B., in COLEMAN-NORMAN, P. R., (éd.), 1951, p. 250-274.

³⁸ HARPER, P., 1966, p. 136-146. *Excavations* II, p. 161-163, 196-198 ; pl. XLIII, 1 ; VI, 1935, p. 192. La présence de ce Kūšan, soldat, est à souligner car elle révèle la venue de commerçants de l'Iran oriental et de leur escorte accompagnant des convois de marchandises dans leur acheminement depuis les frontières de l'Inde. Sur le notable iranien, CUMONT, F., 1925, p. 2267-269 ; pl. XCIX, 2. ROSTOVITZ, M., 1932, p. 191, fig. 1. Son costume et sa coiffure, de style parthe, laissent présager une datation de la fin de l'époque arsacide-début de la période sassanide. De plus, R. N. Frye a réuni dans son *Corpus Inscriptionum Iranicarum* des inscriptions en pehlevi datant du III^e siècle, de forme cursive, ce qui renforce l'idée d'inter-relations avec l'empire voisin, cf. GIGNOUX, Ph., 1983, réimpr. 1996², p. 1211-1212. Sur la présence sassanide à Dūra, GRENET, F., 1988, p. 133-158.

³⁹ PREUSSER, C., 1954. WOOLLEY, L., MALLOWAN, M., 1975. DELOUGAZ, P., HILL, H. D., LLOYD, S., 1967. Cf. GATES, M.-H., 1984, p. 166-181.

⁴⁰ ALLARA, A., 1986, p. 39-60, surtout p. 55-60. Cf. aussi LASSUS, J., 1947, p. 19. ALLARA, A., 1987, p. 67-76.

⁴¹ LASSUS, J., 1947, 17. RORDORF, W., 1964, p. 42-51.

figurées (fait d'un donateur ?), dans l'ensemble assez pauvres artistiquement. Le choix des représentations picturales est adapté à la liturgie baptismale ⁴². Les travaux d'agrandissement de la plupart des salles témoignent de l'accroissement de la petite communauté primitive, déjà présente au tout début du III^e siècle. Une inscription-graffito datée de 232/233 marque la réadaptation (n° 593 ⁴³) : la salle de réunion est élargie ; le banc qui longeait les murs de la pièce primitive est enlevé pour lui donner un axe Ouest-Est, et une estrade à destination liturgique est installée.

Dans un autre quartier de Dūra, un fragment d'une quinzaine de lignes du *Diatessaron* en grec, parchemin de 950 × 105 mm, fut découvert en 1933. On a pu le dater des environs de 220. D'après le P. M.-J. Lagrange, la comparaison du texte avec le *Diatessaron* arabe, le *codex Fuldensis* de Victor de Capoue et l'*Harmonie de Liège*, permettrait de conclure que cet extrait serait une rétroversion du Grec en syriaque à partir de la version syriaque de Tatien et de celle de Justin (*via* le texte dit de Pepsys) ⁴⁴. Cet indice témoignerait d'un usage liturgique du grec par la communauté chrétienne de Dūra au début du III^e siècle. Nous savons par ailleurs que la communauté juive de Dūra était très hellénisée, malgré le caractère parthe des costumes peints sur les fresques de la synagogue, qui montrent la bonne intégration de cette minorité aux II^e-III^e siècles ⁴⁵. D'autre part, le modèle des fresques de la *domus ecclesiae* est apparenté à ceux retrouvés en Syrie ⁴⁶ ; ces caractéristiques présageraient du rôle des métropoles hellénisées dans la christianisation de cette ancienne cité macédonienne. Néanmoins, la vocation même de Dūra sur le *limes* euphratéen, son ouverture com-

merciale et culturelle, expliquent les échanges et les contacts avec les espaces commerciaux de l'Entre-fleuves ; cette situation a certainement favorisé l'intégration des habitants (et des chrétiens) lors de leur transfert en Iran par les armées de Šāpūr I^{er}.

Les fouilles de V. Bernard et J.-F. Salles à Failaka (Koweït) ont mis au jour la pièce centrale d'une maison privée décorée de frises en stucs ; là, des croix chrétiennes ont été retrouvées, en ornementation, ce qui laisse présager de l'utilisation religieuse de cette habitation comme lieu de culte. En dehors de quelques objets dont une amphore de type partho-sassanide, les poteries qui y furent découvertes sont en général postérieures à l'époque sassanide ; les croix en revanche ne peuvent être datées de façon certaine (V^e-VI^e siècle ?) ⁴⁷. Mais les fouilleurs établissent une relation entre le site d'al-Qusur, où fut dégagée cette église domestique, et certains détails de l'histoire du moine Abd Īsō' dans la deuxième moitié du IV^e siècle — ce qui favoriserait une datation plus haute. D'abord simple maison, le bâtiment, au gré des vicissitudes et des abandons, aurait été réinvesti et étendu par la suite. Cet exemple témoigne des premières étapes de l'implantation chrétienne ⁴⁸. En territoire iranien, les traces de communautés repérées au gré des indices textuels pour la période antérieure au milieu du III^e siècle restent encore ténues (un épiscopat régional n'apparaît pas avant le milieu du III^e siècle) ; une implantation chrétienne a pu prendre la forme d'un crypto-christianisme que trahissent les maisons privées à usage cultuel.

B. LES TRACES EN TERRITOIRE IRANIEN

Au-delà de la zone transfrontalière, les traces d'une pénétration chrétienne précoce dans l'empire iranien lui-même sont-elles crédibles ? La documentation devra être soumise à une critique minutieuse compte-tenu de l'enjeu, certes, mais surtout de la nature de ces textes.

1. Le Livre des Lois des pays

Ce texte datant des premières années du III^e siècle, et attribué à Bardesane, pourrait être l'un des plus précieux témoignages de l'expansion chrétienne en milieu iranien.

⁴² SESTON, W., 1937, p. 167-169 ; GRÉGOIRE, H., 1938, p. 589 ; *id.*, 1939, p. 317. Les fresques illustrent que le salut procède de la foi en la rédemption : Jésus, Bon Pasteur, Nouvel Adam, absout le paralytique de ses péchés ; Pierre enfonce dans le lac par manque de foi et sera sauvé par Jésus ; l'eau vive du puits de Jacob représente l'eau baptismale pour la rémission des péchés... Cf. également ROSTOVITZ, M., 1935, p. 157-304. VILLETTE, J., 1953, p. 398-413. GRABAR, A., 1966, p. 68-77. WEITZMANN, K., KESSLER, H. L., 1990, p. 143-150.

⁴³ LASSUS, J., 1947, p. 16 ; cf. *Excavations* V, 1934, p. 238.

⁴⁴ BOISMARD, M.-É., LAMOUILLE, A., 1992. Cf. PARKER, B. C., TAYLOR, D. G. K., *et alii*, in TAYLOR, D. G. K. (éd.), 1999, p. 192-228.

⁴⁵ KRAELING, C.-H., 1956, p. 32-33, 322-339. GOLDMAN, B., in GUTMAN, J., (éd.), 1973, p. 53-77.

⁴⁶ SESTON, W., 1937, p. 169.

⁴⁷ BERNARD, V., SALLES, J.-F., 1991, p. 7-21 ; KENNET, D., 1991, p. 97-105 ; pl. 106-111.

⁴⁸ RORDORF, W., 1964, p. 41-44 ; Ac XVI, 15, 40 ; XVII, 5 ; XX, 7 ; 1 Co XVI, 15, 19.

a. Présentation

L'édition en version anglaise du *Livre des lois des pays* par W. Cureton⁴⁹ fut suivie d'autres traductions, dont celle de H. J. W. Drijvers qui fit date⁵⁰. Selon Michel le Syrien, Bardesane serait né en 154 de notre ère au bord du fleuve Daišan dont il prit le nom⁵¹. Ses parents s'établirent à Hiérapolis chez le fils du pontife, Koudouz, qui plus tard adopta l'enfant orphelin. De passage à Édesse à l'âge de vingt-cinq ans, Bardesane entra dans une église et se convertit suite à la prédication de l'évêque Hystaspe. Baptisé, puis consacré diacre⁵², il lutta contre les hérésies mais suivit un temps celle de Valentin. Aqi, successeur d'Hystaspe, finit par excommunier Bardesane qui mourut en 533 (221/222). D'après Épiphane (*Pan.* 36 ou 56) et Jules l'Africain qui le rencontra à la cour d'Abgar IX (Κεστοί 39), Bardesane aurait été élevé à la cour avec Abgar fils de Ma'nū (cf. Eusèbe, *HE* IV, 30).

Le *Livre des lois des pays* aurait été rédigé après la mort de Bardesane par Philippe, l'un de ses disciples. On s'accorde généralement pour dater le texte autour de 196. L'auteur a favorisé la forme littéraire du dialogue philosophique. Le thème central est consacré à la cause du mal et à la responsabilité humaine. Pour illustrer ses dires, le maître décrit les lois païennes gouvernant la morale des peuples ; ces *nomima barbara* étaient fréquemment reprises par les stoïciens pour démontrer la fausseté des pratiques astrologiques⁵³. L'auteur souligne pourtant que les chrétiens se gardent de ces pratiques contraires à l'évangile.

« Que dirons-nous encore de cette nouvelle famille de nous autres chrétiens que le Messie a produite en tout pays et en tout lieu par son arrivée ? Voici que nous tous, chrétiens, en quel que lieu que nous soyons, nous sommes désignés par le seul nom du Messie ; nous nous réunissons le jour du dimanche, et nous nous abstenons de nourriture aux jours désignés. Nos frères de Gaule n'épousent pas de mâles ;

chez les Parthes, ils ne prennent pas deux femmes ; en Judée, ils ne sont pas circoncis et nos sœurs chez les Gèles et les Kūšans n'ont pas commerce avec les étrangers ; nos frères de Perse n'épousent pas leurs filles ; en Médie, ils ne fuient pas les morts, ou ne les enterrent pas vivants, ou ne les donnent pas en nourriture aux chiens ; à Édesse, ils ne tuent pas leurs femmes et leurs sœurs adultères, mais s'éloignent d'elles et les livrent au jugement de Dieu ; dans le pays de Houtra, ils ne lapident pas les voleurs, mais partout où ils [chrétiens] sont, les lois du pays ne les éloignent pas de la loi de leur Messie... »⁵⁴.

La *Préparation évangélique* d'Eusèbe se fait l'écho de ces informations (*Préparation évang.* VI, 9 ; 10, 46)⁵⁵. La version syriaque des *Reconnaisances* du Pseudo-Clément de Rome ne renferme pas de texte parallèle à ce passage du *Livre*⁵⁶ — à l'inverse de la version grecque (du IV^e siècle). Le récit nous est connu par Rufin qui en fit une traduction latine : suite à la prédication de Thomas, les Mèdes ne jetèrent plus leurs morts aux chiens, les Perses abandonnèrent mariages et relations incestueuses avec leur mère ou leurs filles, et les femmes de Suse renoncèrent aux adultères licites⁵⁷.

La position sociale de Bardesane dut favoriser ses connaissances géopolitiques : au témoignage de Jules l'Africain qui l'a connu, il fut un familier de la cour édessénienne. Cette situation permit sans doute la rencontre d'émissaires de provenance étrangère, de passage dans ce grand carrefour de la Mésopotamie du Nord. Porphyre mentionne l'entretien du philosophe avec des ambassadeurs de l'Inde en route vers Rome (*De l'abstinence* IV, 17)⁵⁸. D'après le fragment de Stobée, auteur du VI^e siècle, l'ouvrage *De Styge* réitérait ces indications. Serait-il permis de considérer que les informations véhiculées par le *Livre des lois des pays* proviennent de disciples restés en relation avec Édesse, et devenus missionnaires dans les contrées citées par le maître⁵⁹ ?

⁴⁹ CURETON, W., 1855, p. 1-34.

⁵⁰ DRIJVERS, H. J. W., 1965 (*Livre des lois des pays*).

⁵¹ NAU, F., 1897, p. 1. ABBELOOS, J.-B., LAMY, T. J., 1872, p. 47. DRIJVERS, H. J. W., 1966, p. 188-190.

⁵² Rapporté par Agapius de Membidj, VASILIEV, A., 1911, p. 519. Théodore Bar Konai mentionne son ordination sacerdotale, POGNON, H., 1898-1899, p. 122. Pour al-Mas'ūdi, il fut évêque d'Édesse, NAU, F., 1897, p. 25. Cf. BROCK, S. P., 1971, p. 530-531.

⁵³ DRIJVERS, H. J. W., 1966, p. 18-20, 90-91. TELIXIDOR, J., 1989, p. 113.

⁵⁴ NAU, F., 1931², p. 29 ; 1899, p. 55-56, §57 (trad.).

⁵⁵ Cf. DES PLACES, É., 1980, p. 230-231.

⁵⁶ NAU, F., 1897, p. 4-5, n. 1.

⁵⁷ IX, 29 ; PG 1, 1886, col. 1415.

⁵⁸ BOUFFARTIGUE, J., PATILLON, M., 1977. À propos des Gymnosophistes, Jérôme se référerait à Bardesane, FILLIOZAT, J., 1981, p. 132.

⁵⁹ DRIJVERS, H. J. W., 1966, 174-176. TARDIEU, M., 1990, p. 41-42.

b. Les régions christianisées

En dégagant les arguments en faveur de la vraisemblance historique du propos de Bardesane, nous contribuerons à mettre en valeur le degré de fiabilité des données concernant le christianisme.

Parthes

« Chez les Parthes, [nos frères] ne prennent pas deux femmes » (*Livre des lois des pays*).

Il faut attendre 424 et la documentation synodale pour trouver une autre attestation de la présence chrétienne en région parthe, avec l'évêque David à la tête du diocèse d'Abrašahr (Nišāpūr)⁶⁰. Auparavant, la réalité de communautés chrétiennes, même non structurées, reste conjecturale : il est en effet possible que le contingent de déportés installé par Šāpūr I^{er} vers 253/256 ait comporté des chrétiens⁶¹. Les traditions hagiographiques restituent une évangélisation remontant aux temps apostoliques, dont la figure principale est Thomas qui traverse toutes les régions de l'empire jusqu'à l'Inde. Ces grands trajets seront les axes de pénétration des premiers missionnaires. Deux termes précis peuvent désigner les épouses royales en parthe : *bāmbišn* pour une épouse de haute naissance, *bānūk* pour un rang inférieur. L'un et l'autre pourraient se traduire par « reine » et par « dame »⁶². Cette valeur hiérarchique bien marquée est attestée par exemple dans l'inscription trilingue de Šāpūr I^{er} à la Ka'aba de Zoroastre⁶³. A. Christensen signale une coutume du droit sassanide selon laquelle un homme pouvait céder sa femme, même une « femme principale », à un ami tombé dans le besoin ; ce dernier pouvait de ce fait doubler sa force de travail⁶⁴.

Gèles et Kūšans

« Nos sœurs chez les Gèles et les Kūšans n'ont pas commerce avec les étrangers ».

D'après H. J. W. Drijvers, la première référence aux mœurs des Kūšans chez les écrivains du monde classique est donnée par Bardesane⁶⁵. Dans

l'« Hymne de la perle » des *Actes de Thomas*, les « perles du Kūšan » (§108) forment le bagage de l'auteur inconnu et représenteraient symboliquement le message des missionnaires⁶⁶.

Avant de présenter les effets de la conversion des femmes au christianisme, Bardesane dresse un tableau des lois des Gèles. Il rapporte en particulier que les travaux ouvriers et agricoles étaient l'œuvre des femmes (§40). Certains voyageurs arabes confirmeront ces mœurs ancestrales des peuples du Gīlān sur les bords de la Caspienne : occupations guerrières pour les hommes et travaux de subsistance pour les femmes. En 982, l'auteur de l'ouvrage *Hudūd al-'ālam* constate encore que l'agriculture est réservée aux femmes⁶⁷. Les Gèles du Sud de la Caspienne étaient considérés globalement comme des populations caucasiennes⁶⁸. À propos des femmes de ces régions, le témoignage de Mégasthène transmis par Strabon raconte leurs rapports très libres avec les étrangers, même en public ; il ajoute que, sans opposition de la part de leur mari, elles se prostituent (Mégasthène, fragment XXVII ; Strabon, *Géographie* XV, 1, 53-56)⁶⁹.

Notons que les premiers martyrs gèles seront des soldats de l'armée de Šāpūr II⁷⁰ et C. Brunner est prêt à reconnaître un mouvement d'évangélisation dès le II^e siècle en ces contrées en raison des axes routiers vers la Caspienne⁷¹.

Perses

« Nos frères de Perse n'épousent pas leurs filles ».

Le mariage consanguin fut imposé très tôt par la hiérarchie religieuse mazdéenne comme une manifestation de piété ; les Sassanides développeront ces coutumes, reprenant les traditions achéménides dont ils se voulaient les héritiers⁷². Le *khvaētvadatha* (de

FRYE, R. N., 1983, réimpr. 1996², p. 142, 146. Le terme finira par désigner la dynastie Śaka.

⁶⁶ ELLIOTT, J. K., (éd.), 1993, p. 488, §108, 7. POIRIER, P.-H., 1981, p. 358. QUISPÉL, G., 1967, p. 39-45.

⁶⁷ MINORSKY, V., 1937, réimpr. 1970, p. 136-137.

⁶⁸ CHRISTENSEN, A., 1944², p. 240. À ces populations, l'auteur associe les Kūšans.

⁶⁹ McCRINDLE, M., 1972, p. 70-71.

⁷⁰ BHO 180, 1043 ; AMS IV, 1894, p. 166-170. Cf. FIEY, J. M., 1971 (sud-capsiennes), p. 330. DAUVILLIER, J., 1984, p. 271-282, s.v. « Gélān ».

⁷¹ BRUNNER, C., 1983, réimpr. 1996², p. 765-766.

⁷² Sur l'inscription de Kirdīr, McKENZIE, D. N., 1989, §17, p. 45. Sur cette question, cf. HERRENSCHMIDT, C., 1994, p. 113-125.

⁶⁰ CHABOT, J.-B., 1902, p. 285.

⁶¹ MARICQ, A., 1958, p. 357.

⁶² Cf. BOYCE, M., 1977, p. 26. McKENZIE, D. N., 1971, p. 121a, 129a.

⁶³ MARICQ, A., 1958, p. 329-330.

⁶⁴ CHRISTENSEN, A., 1944², p. 344.

⁶⁵ DRIJVERS, H. J. W., 1966, p. 47. L'identification du terme « Kūšan » reste néanmoins difficile car les petits royaumes de l'Est étaient tous appelés par ce terme générique, à l'instar de l'usage grec de « scythe » pour les nomades d'Asie centrale,

khvaētu, « proche parent » et *vadatha*, « mariage »), est une pratique zoroastrienne : Cambyse, puis Darius devaient épouser leurs sœurs ⁷³, Artaxerxès ses deux filles Atossa et Amestris, Darius la fille de son frère Artane, Phratagune ⁷⁴. Sur l'inscription de Naqš-i Rostam est mentionnée la fille-épouse de Šāpūr, Ātur-Anāhīt. Kirdīr, dans son inscription, se glorifie : « beaucoup de mariages consanguins furent réalisés » ⁷⁵. À l'époque de Bardesane, l'historien Dion fustigeait ces mariages consanguins (*Oraison* XXXVI) et Diogène Laërce, au début du III^e siècle, dénonçait la mentalité des Perses qui « ne voyaient aucune impiété dans le mariage avec une mère ou une fille » (*Prologue* 6-9) ⁷⁶. Ce point d'éthique restera l'un des reproches essentiels des chrétiens à l'encontre des zoroastriens, ce dont Bardesane se fait déjà l'écho ⁷⁷.

Mèdes

« En Médie, [nos frères] ne fuient pas les morts, ou ne les enterrent pas vivants, ou ne les donnent pas en nourriture aux chiens ».

Bardesane se réfère avec justesse aux Mèdes comme foyer de la caste sacerdotale mazdéenne. D'après Onésicrite, propos rapportés par Strabon (*Géographie* XI, 11, 3), l'une des coutumes funéraires des Bactriens comme des Mèdes consistait, dès l'époque hellénistique, à jeter aux chiens les mourants, les malades et les vieillards dans les rues. Ces enterrements de vivants sont présentés comme un usage pratiqué par les nobles et les prêtres désireux de réaliser un acte propitiatoire envers le Seigneur du monde souterrain ⁷⁸. Lors de la cérémonie du *sagdīd*, le chien était amené devant un cadavre et prenait sur lui l'impureté. Un des ouvrages de l'*Avesta*, le

Vidēvdāt (ou *Vendidad* des Parsis) consacre à ce thème un chapitre entier ; nous apprenons ainsi qu'avant l'érection des fameuses *dakhmas* ou « tours du silence », les Perses comme les Mèdes avaient coutume de « porter les corps des morts sur les lieux les plus élevés, là où l'on sait que viennent toujours des chiens carnivores et des oiseaux carnivores » (*Farg.* VI, 44-45 ; cf. *Farg.* XIII) ⁷⁹.

Le plus connu des chrétiens de la région mède est le futur évêque de Suse, Milès. Il naquit à Ray. D'après la *Chronique de Séert*, il aurait renoncé au zoroastrisme lors d'un séjour en Susiane, à Bēth-Lapaṭ ⁸⁰. Mais les actes de sa *Passion* (BHO 772) ne confirment pas le lieu de sa conversion qui reste inconnu ⁸¹.

Ḥatra

« Dans le pays de Houtra, ils ne lapident pas les voleurs ».

J. M. Fiey a signalé que des fouilles à Ḥatra, sans révéler d'église, ont permis de retrouver des croix incisées dans les ruines de la ville. S'agit-il d'objets appartenant aux habitants ? Ou de populations chrétiennes des environs de passage à Ḥatra ⁸² ? Sans doute ces découvertes sont-elles postérieures à la prise de la ville vers 250, sous Šāpūr I^{er} ⁸³.

Aucune trace d'une présence chrétienne antérieure n'a pu être relevée à Ḥatra jusqu'à présent. La cité est connue pour son panthéon syncrétiste et son ouverture aux influences hellénisantes. Eusèbe ajoute aux données de Bardesane que chez les « Atres », « quiconque vole la valeur d'une obole est lapidé » (*HE* VI, 10, 24). Une inscription araméenne retrouvée à Ḥatra confirme l'existence d'une pareille loi ⁸⁴ :

⁷³ Cf. BOYCE, M., 1982, II, p. 75-76, 196-197.

⁷⁴ *Ibid.*, 117. À l'époque arsacide, Phraate IV épousa sa mère (Fl. Josèphe, *Ant. Jud.* XVIII, 42-43). BOYCE, M., 1979, p. 53-54, 97, 111 ; FRYE, R. N., in GNOLI, G., LANCIOTTI, L., (éd.), 1985, p. 445-455.

⁷⁵ McKENZIE, D. N., 1989. Plus tard, notons que le *Livre d'Ardā Vīrāz* tiendra la destruction du mariage consanguin comme l'une des fautes les plus sévèrement châtiées dans le monde infernal, GIGNOUX, Ph., 1984, p. 86, 3.

⁷⁶ Cf. BIDEZ, J., CUMONT, F., 1838, réimpr. 1973, II, p. 67-70, 143-144. Cf. aussi l'historien Xanthos, *Stromates* III, 11, 1. Voir au IV^e siècle, Épiphane, CUMONT, F., 1896, I, p. 10, n. 3.

⁷⁷ CHABOT, J.-B., 1902, p. 335, 561, 623-624 ; cf. le corpus juridique d'Īšō'bokht, SACHAU, E., 1914, IV, A, 4, p. 92-127.

⁷⁸ BOYCE, M., 1989, I, p. 112.

⁷⁹ Cf. BOYCE, M., 1987, p. 157-158 ; *id.*, 1982, II, p. 26. Au VII^e siècle de notre ère, Wei Chieh, voyageur chinois de passage à Samarkand, constate encore l'élevage de chiens destinés à décharner les morts humains, cf. CHAVANNE, E., 1941, p. 133, n. 5. Cf. Hérodote I, 140 ; Plutarque, *Artaxerxès* XVIII, 7.

⁸⁰ SCHER, A., 1907, p. 110 [26].

⁸¹ AMS II, 1891, p. 266-269.

⁸² FIEY, J. M., 1970 (Jalons), p. 45-46. Il opterait pour une identification avec des croix tombales de voyageurs.

⁸³ EILERS, W., 1983, réimpr. 1996², p. 491. Cf. TARDEU, M., in BRIQUEL-CHATONNET, F., LOZACHMEUR, H., 1998, p. 153-176.

⁸⁴ DEGEN, R., 1977, p. 486-490 ; inscription n° 281, p. 488.

8- ... <i>wmn dy</i>	8- ... et quiconque
9- <i>lnsb hd mn grb'</i>	9- dérobera l'un de ces vases (?)
10- <i>hlyn mn ['bd'] dy</i> <i>brmryn</i>	10- provenant de la [construction] de Barmārēn
11- <i>hwy hlm' dy</i>	11- le rêve a montré que
12- <i>'rgmyt mrgym</i>	12- je l'ai laissé être lapidé.

Il semble que le rêve dont il est question renvoie à un contexte d'augures : c'est l'intervention de la divinité qui détermine l'importance du larcin. La pénalité requise est bien réalisée suite à une profanation des choses sacrées. Le terme *grb'* imposerait la lecture de "vase", "jarre". Le Code de Hammourabi (§6) ordonnait déjà que les voleurs des vases sacrés des temples soient mis à mort ⁸⁵.

Le *Livre des Lois des pays* constitue le plus ancien témoignage d'une présence chrétienne dans ces contrées de l'Iran, même s'il ne s'agit pas d'un christianisme établi ou structuré. Ces poches de chrétienté attestent pour le moins une pénétration de la doctrine chrétienne, pénétration efficace, suffisamment profonde pour provoquer un changement éthique.

2. L'Histoire de Karkā d-Bēth Sloq et des martyrs qui y furent (BHO 705)

Cette source offre un panorama de l'histoire de la ville, de son édification et de son aménagement ; elle se poursuit par les débuts de la pénétration chrétienne jusqu'à la persécution de Šāpūr II et se termine par la politique anti-chrétienne de Yazdegerd II en 445. Après l'édition de G. Moesinger, P. Bedjan l'a restituée dans sa collection des *Acta Martyrum et Sanctorum* (AMS II, Paris, 1891, 507-535 ; débuts du christianisme 512-515) ⁸⁶. Publiée en sept volumes (1890-1897), la collection des AMS rassemble divers manuscrits (dont les variantes sont généralement précisées en fin de volume) ou restitue des textes édités (en particulier par E. Assemani, *Acta Martyrum Orientalium et Occidentalium*). Le second volume contient des actes et martyres de saints de Perse. Ces textes sont livrés sans traduction, en écriture syro-orientale, sans ordre déterminé. Ils restent tributaires de leur période de rédaction, ce qui explique les éventuels anachronismes. Cette littérature, source indirecte importante pour l'histoire du zoroastrisme et ses relations avec les minorités religieuses, constitue un fonds précieux pour notre

connaissance de l'histoire ecclésiastique et profane de l'Iran à la période sassanide, fournissant même des indices sur la période précédente.

L'auteur de l'*Histoire de Karkā* s'est vraisemblablement appuyé sur des sources archivées de la ville, probablement ecclésiastiques mais aussi profanes. L'*Histoire* s'achève sur l'épiscopat de Babowāi, mort en 485 ; mais la date généralement retenue pour la rédaction finale reste le VI^e siècle puisque le nom de Khosrau est signalé comme point de référence circonstancielle (AMS II, Paris, 1891, 517). S'il faut être réservé sur la tendance indiscutablement apologétique qui préside à la rédaction, sans doute ne faudrait-il pas considérer cette caractéristique comme totalement négative à l'instar de P. Peeters qui n'hésitait pas à y voir une contrefaçon d'un compilateur peu scrupuleux ⁸⁷. J. M. Fiey a cherché à réhabiliter la chronique et a proposé une attribution à un hagiographe local, auteur d'une *Histoire ecclésiastique*, Bar Sahlé (581-637) ⁸⁸. Rappelons que son *Histoire ecclésiastique* est seulement citée par la *Chronique de Séert* et par la *Chronographie* d'Élie Bar Šinaya, métropolite de Nisibe ⁸⁹. De la volonté de prouver les avantages de la ville de Karkā et les prérogatives du siège sur les rivaux voisins s'ensuit une partialité tendancieuse incontestable ; en revanche, l'objectivité reste indéniable pour les descriptions circonstanciées et les mises en contexte des III^e-V^e siècles. Pour l'histoire chrétienne des premiers siècles, ce texte présente un intérêt tout particulier. Au début de l'époque sassanide, elle relate les conflits, à Karkā et dans les environs, entre manichéens et chrétiens, confrontés aux zoroastriens. L'expansion manichéenne est spécialement illustrée par l'apostolat fructueux en cette région d'Adda et d'Abzakya, disciples de Māni. Les récits relatifs aux martyrs victimes de la persécution de Šāpūr II offrent des anachronismes et des confusions qu'il n'y a pas lieu de reprendre ⁹⁰. En revanche, la description de la politique de Yazdegerd II à l'encontre des chrétiens comporte une plus grande vraisemblance historique. En dehors des premiers temps de l'évangélisation, le récit a retenu la présence d'un évêque, Țuqrāiṭē

⁸⁷ PEETERS, P., 1925, p. 270.

⁸⁸ Cf. FIEY, J. M., 1964 (réhabilitation), p. 189-222.

⁸⁹ SCHER, A., 1907, I/1, p. 219 ; 1907, réimpr. 1981, II/1, p. 79, 93-94, 106. Pour la *Chronographie* d'Élie de Nisibe, cf. FIEY, J. M., 1964 (réhabilitation), p. 220, n. 1 et 2. Cf. BAUMSTARK, A., 1922, p. 135.

⁹⁰ FIEY, J. M., 1964 (réhabilitation), p. 203-206.

⁸⁵ FINET, A., 1973, §6.

⁸⁶ MOESINGER, G., 1878, p. 63-75.

(Théocritos), dans la seconde moitié du II^e siècle, réfugié à Karkā. Nous analyserons la vraisemblance de ce détail dans le chapitre consacré aux déportations (chap. 3).

3. La Chronique d'Arbèles

La *Chronique d'Arbèles* constitue l'un des sujets les plus délicats de la littérature syriaque ; elle offre à son passif un dossier complexe et chargé. A. Mingana publia en 1907 une chronique syriaque, sorte de *Liber pontificalis* de la ville d'Arbèles selon le mot du P. Peeters⁹¹, sous le titre : *Histoire de l'Église d'Adiabène sous les Parthes et les Sassanides par Mšiḥa-Zkha* (VI S.)⁹². Le manuscrit aurait été découvert dans le village d'Eḵrour dans le Kurdistan. Aux dires de son éditeur, la *Chronique* « fait partie de la collection de ces livres qui ont eu la bonne chance d'éviter l'incendie », provoqué au XVIII^e siècle⁹³. Il vendit son précieux manuscrit à la Preussische Staatsbibliothek de Berlin le 21 octobre 1907, où il est répertorié Ms. or. fol. 3126 (Deutsche Staatsbibliothek). Cette « chronique d'Arbèles » présente la première évangélisation et l'organisation ecclésiastique de la région adiabénienne. Elle justifie l'ancienneté du siège d'Arbèles (dont relevaient les évêchés de la zone transtigritane), fondé avant même celui de Séleucie-Ctésiphon. Les informations du document cernent une période comprise entre le début du II^e siècle et les environs de 530-550. La *Chronique* fixe l'époque où vécut l'apôtre Addaï qui consacra Peqīdā comme premier évêque d'Arbèles. Suivent ses successeurs (sept pour la période arsaécide, treize pour l'époque sassanide), chaque épiscopat étant traité en une notice indépendante : outre des renseignements d'ordre ecclésiastique, des détails d'ordre politique (chute des Arsacides en particulier), culturel et social (vie quotidienne) sont proposés. Le dixième évêque d'Arbèles, Aḥadābūhī, est l'un des annonciateurs de l'évangile à Ctésiphon ; sur demande des habitants, il se joindra aux électeurs de Pāpā, premier évêque de la capitale.

Outre l'édition et la traduction française par Mingana lui-même, la *Chronique* a fait l'objet d'autres traductions⁹⁴.

L'étude de la facture scripturaire, de la forme des points et de l'uniformité des espaces interlinéaires, du cours de l'écriture, attestent une grande régularité permettant de conclure à une rédaction d'une seule main. Les résultats de cette enquête montrent qu'il s'agirait d'une copie assez récente ; des traces de suie furent repérées, que J. M. Fiey juge très suspectes⁹⁵. L'expertise du manuscrit en laboratoire par le docteur W. Voigt était annoncée il y plus de trente ans ; elle reste non réalisée à ce jour⁹⁶. Le texte publié par A. Mingana avant la vente du manuscrit comporte des variantes que J. Assfalg a répertoriées ; curieusement, le Ms. or. fol. 3126 présente souvent des abréviations (*Chronique* 1, 9 ܡܫܝܚܐ ܙܟܗ ms. Berlin ܡܫܝܚܐ ܙܟܗ ܡܫܝܚܐ ܙܟܗ ; 5, 41 ܡܫܝܚܐ ܙܟܗ ms. ܡܫܝܚܐ ; 52, 127 ܡܫܝܚܐ ܙܟܗ / ms. ܡܫܝܚܐ 52, 135 ܡܫܝܚܐ ܙܟܗ ms. ܡܫܝܚܐ), voire des doublets dus au copiste (44, 39 ܡܫܝܚܐ ms. ܡܫܝܚܐ) ⁹⁷. Par ailleurs, il relève des mots, locutions ou expressions surajoutés par rapport au manuscrit de Berlin, et surtout une page entière (et non pas un folio) consacrée au métropolitain Rhīma d'Arbèles, absente du ms. de Berlin⁹⁸ ; le copiste paraît avoir sauté ce paragraphe par *homoioarkton*. Le relevé des variantes par J. Assfalg et le constat d'une page supplémentaire présente dans le manuscrit de Berlin, non éditée par A. Mingana, impliqueraient l'existence d'un original, désigné comme « handschrift X » par Assfalg ; le manuscrit or. fol. 3126 serait postérieur à cet original qui servit de support à l'édition des *Sources syriaques*. Dans sa préface l'éditeur reste incertain quant à la détermination d'une date. Il propose le X^e siècle comme *terminus ante quem*. P. Kawerau retient une fourchette de datation qui se situerait entre le témoin syro-oriental de 899 et celui de 1206-1207⁹⁹. Pour certains auteurs, il s'agirait même d'une graphie du XX^e siècle. L'identification de ce manuscrit X, que Mingana ne fit jamais voir et dont la datation reste invérifiable, pourrait en effet s'assimiler à une chronique tardive. Aucune autre

p. 144-204. En arabe par AZIZ, P., parue dans *Nağm à Mossoul I-III* (traduction incomplète). KAWERAU, P., 1985.

⁹⁵ FIEY, J. M., 1967, p. 281.

⁹⁶ ASSFALG, J., 1966, p. 19-36. Nous remercions le professeur J. Assfalg qui a bien voulu nous confirmer ce détail dans sa lettre du 5 mai 1999.

⁹⁷ ASSFALG, J., 1966, p. 27-29.

⁹⁸ Cette page manquante du manuscrit est proposée en appendice à l'édition de KAWERAU, P., 1985, p. 81, à partir de l'édition de Mingana, *op. cit.*, p. 64, l. 37-65 et l. 23. Elle devrait s'insérer en page 68 l. 25.

⁹⁹ KAWERAU, P., 1985, p. 2.

⁹¹ PEETERS, P., 1925, p. 263.

⁹² MINGANA, A., 1907, p. 1-76 ; p. 76-168 (traduction).

⁹³ MINGANA, A., 1907, préface.

⁹⁴ En allemand : SACHAU, E., 1915, p. 3-94. En latin : ZORELL, F., « *Chronica Ecclesiae Arbelensis ex idiomate Syriaco in Latinum vertit* », *Orientalia Christiana* 8, 1927,

attestation de l'existence de cette *Chronique* dans la littérature syriaque connue n'a à ce jour été relevée.

L'accueil du texte lors de sa parution en 1907 fut dans un premier temps unanimement favorable. De grands historiens comme A. Harnack ou E. Sachau l'acceptèrent même comme « un témoignage unique et de très haute valeur »¹⁰⁰. P. Kawerau, tout dernièrement, a recensé en prolégomènes les savants qui accréditent encore la valeur historique de la *Chronique*¹⁰¹. Certains historiens comme N. C. Debevoise en 1938¹⁰², N. Pigulevskaja¹⁰³ ou W. Schwaigert¹⁰⁴ s'y réfèrent comme une source majeure, n'hésitant pas à réviser des données historiques concernant les Arsacides dans le prisme de ce document. Des jugements plus nuancés déconsidèrent la description de l'époque sassanide réalisée par la *Chronique* mais soutiennent sa véracité pour la période antérieure (A. Maricq par exemple¹⁰⁵, ou G. Widengren¹⁰⁶). A. Baumstark a recensé la littérature consacrée à la *Chronique* dans son ouvrage *Geschichte des Syrischen Literatur*¹⁰⁷. Toutefois, nombre d'inexactitudes et d'exagérations, voire certaines erreurs ou chronologies defectueuses ont suscité une certaine méfiance quant à l'authenticité de la *Chronique*. Déjà en 1925, P. Peeters avait attiré l'attention sur la trop grande crédibilité concédée à ce texte¹⁰⁸. Par la suite, I. Ortiz de Urbina s'interrogea à son tour sur la valeur historique intrinsèque de la *Chronique d'Arbèles*, relevant la difficulté d'appréhender un unique manuscrit conservé et de dégager les sources du rédacteur¹⁰⁹. Dans les années 1960, principalement sous l'impulsion de J. M. Fiey, le dossier est révisé. À l'examen externe entrepris en 1966 par J. Assfalg s'ajouta en 1967 une critique interne qui devait définitivement semer le doute sur la valeur du manuscrit. Cette recherche du P. Fiey, inti-

tulée « Auteur et date de la *Chronique d'Arbèles* », fut éditée dans l'*Orient Syrien* 12, p. 265-302. Le savant dominicain fustige l'éditeur des *Sources syriaques* qu'il accuse d'être le véritable auteur du texte. Son enquête montre que l'éminent syriacisant aurait déjà tenté des falsifications de documents¹¹⁰ — ce qui aujourd'hui n'est plus admis¹¹¹. Il est singulier que P. Kawerau, dans sa nouvelle édition de la *Chronique*, ne tienne compte d'aucune étude critique antérieure ; par leur nombre, elles font pourtant date pour toute étude sérieuse de cette source : l'analyse de P. Peeters, de 1925, n'est pas signalée, pas plus que celle de J. Assfalg (pourtant l'un des responsables scientifiques des éditions du CSCO) ou celles de J. M. Fiey. M.-L. Chaumont, en 1988, entreprend un bref survol de la question en reprenant essentiellement les données d'Ortiz de Urbina sans entrer plus avant dans une description ou même un réinvestissement des éléments de critique établis par P. Peeters et J. M. Fiey. À l'instar de la très brève note de S. P. Brock en 1967 (*Bulletin of the John Rylands Library* 50, 200-201), elle adopte une position intermédiaire : tout en gardant une certaine prudence, elle concède au texte la valeur d'une « primary source » (reprenant l'expression de J. P. Asmusen¹¹²), refusant de l'écarter du champ de ses investigations¹¹³.

Dix-neuf ans après l'étude de J. M. Fiey, F. Grenet émettait le souhait que soit entrepris un examen impartial de la *Chronique*, ajoutant : « Ce sera aux syriacisants de décider quel crédit l'on doit finalement accorder à la *Chronique d'Arbèles* »¹¹⁴. La réflexion que nous avons réalisée par ailleurs a tenté d'y répondre, dont il convient de rappeler ici les principales conclusions : l'examen des éléments de vraisemblance ont permis de réétudier les accusations à l'encontre de la *Chronique d'Arbèles* afin de

¹⁰⁰ HARNACK, A., 1924⁴, p. 683-691. SACHAU, E., 1915, p. 28. ALLGEIER, M. A., 1915, p. 393-401 ; *id.*, 1918, p. 224-241, 289-300.

¹⁰¹ KAWERAU, P., 1985, p. IX-XIII. Liste reprise par CHAUMONT, M.-L., 1988, p. 30-31.

¹⁰² DEBEVOISE, N. C., 1938, réimpr. 1968. Critique in ZICHY WOJNARSKI, B. G., 1971 (non consulté).

¹⁰³ PIGULEVSKAJA, N., 1963, p. 72-76, 113-116.

¹⁰⁴ SCHWAIGERT, W., 1989.

¹⁰⁵ MARICQ, A., 1958, p. 349 n. 1.

¹⁰⁶ WIDENGREN, G., 1971, p. 723-725 ; *id.*, 1983, réimpr. 1996², p. 1261-1283.

¹⁰⁷ BAUMSTARK, A., 1922, p. 134-135 ; cf. aussi ORTIZ DE URBINA, 1958, I, p. 210-211, §150.

¹⁰⁸ PEETERS, P., 1925, p. 261-304.

¹⁰⁹ ORTIZ DE URBINA, I., 1936, p. 5-32.

¹¹⁰ Ainsi pour la lettre de Philoxène à Abu 'Afr au moins dans sa partie sur la conversion des Turcs ; lors de la publication des cinq premiers paragraphes reproduisant le texte de la *Cause de la fondation des écoles* de Barhadbešabba éditée en préface à l'édition des œuvres de Narsai (Mossoul, 1905), trois paragraphes numérotés VI-VIII furent ajoutés, supplément comportant des contradictions internes d'une valeur douteuse. FIEY, J. M., 1967, p. 275.

¹¹¹ Cf. l'article de S. P. Brock à propos de cette Lettre de Philoxène, BROCK, S. P., 1968, p. 308 n. 1 ; *id.*, 1967, p. 199-206.

¹¹² ASMUSSEN, J. P., 1983, réimpr. 1996², p. 925-926.

¹¹³ CHAUMONT, M.-L., 1988, p. 38.

¹¹⁴ Cité par TARDIEU, M., 1986 (le manichéisme), p. 82, §320.

réévaluer la valeur de ses données historiques, hagiographiques et documentaires ¹¹⁵. La *Chronique* apparaît comme un ensemble disparate. Les éléments de critique interne ont confirmé la date du IX^e siècle comme *terminus post quem* du contexte narratif : l'évêché du Bēth-Meskēnē n'est en effet attesté qu'à partir de cette époque, de même les traditions faisant venir Addaï en zone iranienne (hors Osroène), ou encore l'allusion à la légende tardive de Mār Qardag. Un noyau primitif de rédaction trahit des sources historiques et hagiographiques plus anciennes auxquelles se superposent des remaniements, pour certains reconnus comme l'œuvre de l'éditeur lui-même. Cette étude a surtout permis d'apporter des nuances aux considérations de J. M. Fiey. Les contre-arguments les plus forts, qui paraissaient les plus solides, ont été souvent révisés. Ces points critiqués ne peuvent déterminer une origine tardive du fonds documentaire de la *Chronique*. Parmi les principales conclusions, il convient de souligner :

— Concernant les auteurs ecclésiastiques : une version de l'*Histoire ecclésiastique* d'Eusèbe en syriaque est connue avant le VI^e siècle. Une référence à cette œuvre n'est donc pas anachronique. Le chiffre des 318 Pères de Nicée se trouve déjà dans des documents du IV^e siècle.

— Pour les sources orientales : la *Cause de la fondation des écoles* ne serait pas la (seule) source dont dépendrait la *Chronique* puisque l'ordre de succession des maîtres de Nisibe n'est pas la même dans les deux textes. La présence d'un évêque du nom de Hēnana à Arbèles est historiquement sûre, sans besoin de recourir à l'idée d'une confusion avec le maître nisibéen homonyme.

— Le contexte historique : l'ordre de succession des souverains arsacides puis sassanides n'est plus un argument de datation tardive puisqu'un document du V^e siècle atteste cet usage.

Si les dates d'épiscopat évaluées par Mingana ne sont pas fiables pour l'essentiel, la plupart des événements politiques et militaires servant de cadre à l'apostolat de chaque évêque concordent avec les sources connues : guerre fratricide entre Vologèse et Osroès ; révolte de la Cordouène ; guerre de Lucius Verus et épidémie de peste à Séleucie-Ctésiphon ; politique de pacification de Vologèse IV (V) dans le Fārs ; campagnes de conquête d'Ardašīr et ses

alliances politiques avec les Mèdes et la province d'Arbèles ; présentation d'Ardašīr comme bâtisseur de pyrées rejoignant des sources zoroastriennes et monétaires ; liens privilégiés de Šāpūr avec les régions Sud-Caspiennes dans sa politique de sécurisation des marches de l'empire ; référence à la persécution des chrétiens sous Vahrām II. Une source historique semble être à l'origine de ces descriptions événementielles précises.

— Le contexte ecclésiastique : la plupart des centres épiscopaux énumérés dans la *Chronique* apparaît dans l'histoire ecclésiastique lors des persécutions de Šāpūr II (Hormizd-Ardašīr, Hanitha, Hūlwān) ou sous le règne de ce roi (Arzon et Šigar ; Bēth-Zabdaï en contexte de déportation) ; trois semblent être très tardifs (Bēth-Qatrāyē, Bēth-Dailoumāyē, Bēth-Meskēnē) ; deux sièges sont bien attestés à la fin du III^e siècle (Bēth-Hūzāyē et Prath-Maišan), un au milieu du III^e (Bēth-Lapaṭ) ¹¹⁶. Quatre sites ont des traditions de fondation remontant au II^e siècle (Šahrgard, Kaškar, Karkā d-Bēth Sloq et Herbath-Gelal). Seul Bēth-Niqtor n'est pas pourvu d'évêché (confusion avec l'histoire religieuse de Karkā). Avec les réserves qu'il importe de faire compte-tenu des anachronismes (voire des erreurs), il convient de noter que la *Chronique* fournit des éléments réels pour au moins quatre sièges (sept sont en place au cours du III^e siècle), trouvant confirmation dans les traditions textuelles. La *Chronique* donne le nom de trois sièges anciens : Herbat Gelal (tradition du II^e s.), Ḥazza et Arzon (début du IV^e s.).

Les conjonctions avec les *Passions* et les *Actes* des martyrs ont été relevées. Les absences de certains martyrs, comme Acepsimas, ne sont pas significatives et s'expliquent grâce à des assimilations traditionnelles. La présence de figures inattendues (celle de l'apôtre Addaï par exemple) s'explique par des récupérations prestigieuses tardives repérables dans les commémoraisons calendaires. Ces éléments invitent à considérer la *Chronique* comme un dossier de références sans erreur notable.

La description de Šahrab-Gamoud est une mosaïque de fêtes mazdéennes anciennes que la notice d'al-Bīrūnī n'explique pas seule ; la célébration de Tīragān, les attributs de Šahrevar et un culte ar-

¹¹⁵ Pour l'analyse détaillée et la critique des éléments historiques, cf. JULLIEN, C., JULLIEN, F., *Oriens Christianus* 2002.

¹¹⁶ Le catalogue d'Awḏišō' de Nisibe fait état de quatre métropolites institués sous l'épiscopat de Pāpā à la fin du III^e siècle : métropolitain d'Élam, de Nisibe, de Pherat de Mésène mais aussi d'Assyrie, c'est-à-dire d'Adiabène, MAI, A., *Scriptorum Veterum nova Collectio* 10, Rome, 1838, traité VIII, chap. XV, p. 141.

chaïque aux arbres viennent compléter ce panorama de coutumes religieuses iraniennes.

Si une certaine prudence s'impose quant à l'utilisation de la *Chronique* comme source première compte-tenu de sa texture composite, certains éléments passés au crible d'une critique étroite et serrée offrent en revanche une valeur documentaire indéniable. Il conviendrait ainsi de définir ce document comme une compilation historique où se discernent des données sûres, avec le parti pris de le considérer peut-être comme un "*roman historique* des événements ecclésiaux et politiques" de l'Adiabène.

CONCLUSION

L'examen des sources ici présentées et analysées reflète un courant chrétien déjà bien implanté au début du III^e siècle en Osrhoène, dans la région de Nisibe et dans la zone transfrontalière. Le *Livre des Lois des pays* de l'école bardesanienne rend compte d'une expansion de la christianisation dans l'empire iranien, à partir d'indices informatifs qui, à l'examen, paraissent dignes de foi. Les chroniques locales, celle de Karkā en particulier, ont l'avantage d'allier à des documents souvent archivés de leur cité des souvenirs précis des communautés chrétiennes concernées, même si les modes de transmission restent difficiles à mieux cerner. La *Chronique d'Arbèles* forme quant à elle un ensemble disparate fondé sur un noyau ancien ; les mises en garde contre les anachronismes, les retouches évidentes, étaient nécessaires pour pouvoir dégager et relever les éléments fiables. Les principales chroniques historiques ayant trait à la période arsacide puis sassanide apparaissent dans l'ensemble comme une documentation secondaire quant aux éléments apportés ; elles donnent quelques détails complémentaires pour une meilleure compréhension de l'arrière-fond historique sous-jacent civil et ecclésial¹¹⁷. Citons en particulier Jean d'Amid, évêque d'Éphèse en 542, *Histoire ecclésiastique*¹¹⁸ ; la *Chronique maronite*¹¹⁹ ; la *Chronique de*

Zuqnīn¹²⁰ ; la *Chronique anonyme ad annum 846 pertinens*¹²¹ ; la *Chronique de Michel le Syrien*¹²² ; la *Chronique ad annum 1234 pertinens*¹²³ ; les *Chroniques de Barhebraeus*¹²⁴.

Avant le grand mouvement des déportations du milieu du III^e siècle, cette documentation dresse finalement un tableau de l'émergence et de l'établissement de cellules chrétiennes dans l'empire iranien dès la fin de l'époque arsacide, indices certes ténus, mais révélateurs et convergents.

¹¹⁷ Cf. l'analyse particulièrement perspicace de WITAKOWSKI, W., 1987, p. 83, 87-89. Cf. aussi dernièrement WATT, J. W., in REININK, G. J., KLUGKIST, A. C., 1999, p. 317-327.

¹¹⁸ LAND, J. P. N., 1868, p. 289-329. BROOKS, E. W., 1935 ; 1936. Cf. également NAU, F., 1897, p. 41-68, 455-493.

¹¹⁹ BROOKS, E. W., 1904, p. 4-74. CHABOT, J.-B., 1904, p. 35-57.

¹²⁰ CHABOT, J.-B., 1927, p. 2-159 ; *id.*, 1949. HARRAK, A., 1999.

¹²¹ BROOKS, E. W., 1904, p. 157-238. CHABOT, J.-B., 1927, p. 121-180. Cf. WITAKOWSKI, W., 1987, p. 81-82.

¹²² CHABOT, J.-B., 1901-1904, p. XXV.

¹²³ CHABOT, J.-B., BARŞAUM, A., 1920 ; 1916. II ; CHABOT, J.-B., 1937. RAḤMANI, I. E., 1904. NAU, F., 1907, p. 429-444 ; *id.* 1908, p. 90-99, 436-443. ABOUNA, A., FIEY, J. M., 1974.

¹²⁴ Pour la *Chronique syriaque*, BEDJAN, P., 1890 ; BUDGE, E. A. W., 1932. Pour l'*Histoire ecclésiastique*, ABBELOOS, J.-B., LAMY, T. J., 1872-1877.

LE MOUVEMENT BAPTISTE EN ORIENT, UN PHÉNOMÈNE MARGINAL POUR LA CHRISTIANISATION ?

La réalité du phénomène baptiste demeure une pièce importante pour notre questionnement. Ce dossier pourrait bien éclairer certains aspects de la diffusion des idées chrétiennes en Iran avant même les déportations de Šāpūr I^{er}. Depuis l'édition du *Codex Manichéen de Cologne*, notre connaissance du phénomène baptiste dans l'espace oriental babylonien aux époques arsacide et sassanide s'est affinée : les *Baptistai* des marais méséniens parmi lesquels grandit Māni présentent indubitablement des références chrétiennes. L'importance de ces éléments au sein d'un mouvement influent dans l'empire iranien (nombreux sont les relais baptistes sur lesquels s'appuya plus tard la mission manichéenne) souligne la dynamique potentielle représentée par ce courant religieux pour l'implantation d'un embryon christianisant.

1. LE BAPTISME DANS L'EMPIRE IRANIEN

Le mouvement elchasaïte se situe à l'intersection du judaïsme (plongeant vraisemblablement ses racines dans les communautés juives babyloniennes) et du christianisme, au bornage indéfini des deux tendances, aux marges du christianisme d'origine juive dans l'empire iranien. D'après la documentation disponible, c'est la Mésopotamie et la Babylonie qui apparaissent comme les espaces d'implantation privilégiés.

a. Documentation sur le mouvement

Le groupe des elchasaïtes et le nom d'Elchasaï sont connus de manière indirecte et orientée (c'est-à-dire à travers le regard des détracteurs) grâce à deux types de traditions : celle de l'hérésiologie chrétienne (essentiellement des documents d'origine occidentale), et celle du manichéisme (en milieu oriental). La documentation arabe apporte également quelques

éléments. La tradition orientale est dominée par trois documents :

— Le *Codex manichéen de Cologne* (CMC) rédigé en grec sur parchemin (38 × 45mm) composé de 96 feuillets sur une colonne, dont l'original était probablement syriaque ou peut-être araméen oriental¹. Cette origine reste incertaine, tout comme l'identité de son auteur, les circonstances et la date de sa composition (autour des IV^e-V^e siècles)². Plusieurs traditionnistes sont vraisemblablement à l'origine de cette compilation effectuée après la mort de Māni. Cette *Vita Māni* (intitulée « Sur l'origine de son corps ») narre les premières années de Māni au sein de la communauté baptiste où vivait son père Pattīq³. De taille extrêmement réduite (35 × 25 mm), le texte paraît avoir servi à des fins missionnaires. Le mouvement des *Baptistai* y apparaît dans une perspective partielle et chronologiquement déterminée (au-delà des interdits manichéens se devinent, transformés, quelques préceptes du groupe). Ce témoignage reste essentiel pour notre perception d'un baptême mésopotamien de sensibilité chrétienne attesté à la fin de l'époque arsacide.

— Le *Livre des Scholies* de l'évêque de Kaškar, Th. Bar Konaï (début du VII^e s.)⁴.

— Le *Fihrist* d'Ibn al-Nadīm, composé en 987 de notre ère⁵. Ce texte présente notamment des informations sur les manichéens et les mughtasilas⁶. Al-

¹ HENRICHs, A., KOENEN, L., 1970, p. 104-105. HENRICHs, A., KOENEN, L., 1988. RÖMER, C., 1994.

² Cf. TARDIEU, M., 1993-1994 (Naissance), p. 587.

³ Quelques réserves sur le nom de Pattīq et son identité chez SUNDERMANN, W., 1986, p. 17.

⁴ L. Cirillo a recensé les sources complémentaires, peu substantielles ou dépendantes des premières, CIRILLO, L., 1986, p. 100-101.

⁵ TAJADDOD, M. R., 1965, 1967². DODGE, B., 1970.

⁶ Les traditions transmises par Abd al-Jabbar pourraient être ébionites. MONNOT, G., 1972, p. 29-32.

Nadīm puisa vraisemblablement chez al-Kindī qui, d'après A. Henrichs, aurait eu accès à des ouvrages manichéens ; ces livres auraient été traduits du syriaque en moyen-perse et, plus tard, de cette langue en arabe ⁷.

Les sources patristiques non orientales peuvent apporter un éclairage sur des points de détails :

— Le document le plus ancien est l'*Elenchos* (abrégé pour *Réfutation de toutes les hérésies*), traditionnellement attribuée à Hippolyte de Rome ⁸. Les données de l'ouvrage sont restituées par Théodoret (*Liber Fab. Haer.* II, 7). La notice sur le livre d'*El-chasai* (IX, 13 ; 15-16) s'inscrit dans le contexte conflictuel qui opposa Hippolyte au pape Callixte. L'auteur décrit la mission elchasaïte en milieu occidental, en particulier celle d'Alcibiade à Rome au début du III^e siècle.

— Eusèbe, *HE* VI, 38, se référant à Origène, *Homélie sur le Psaume LXXXII* ⁹.

— Épiphanes, *Anchoratus* (liste sommaire) ; *Panarion* XIX (Osséens) ; XXX, 3, 1-6 et 17, 4-8 (Ébionites) ; LIII (Sampséens) ¹⁰. Les auteurs ultérieurs dépendront souvent de ces notices. L'*Anakephalaïosis*, attribuée à Épiphanes, propose de brèves allusions aux baptistes de Mésène.

— L'*Hypomnesticon* de Joseph de Tibériade présente des résumés des principales hérésies ; ce texte remonte peut-être au IV^e s. ¹¹.

Les mughtasilahs

Nous connaissons depuis longtemps la relation établie entre les groupes manichéens et les communautés baptistes grâce au chroniqueur Ibn al-Nadīm. L'auteur rapporte quelques éléments sur le père de Māni, Pattīq :

« On dit que [son père] vint à Babylone et vécut à al-Madā'in, sur le site de Ctésiphon. (...) Il rencontra un groupe de gens des environs de Dastumīsān connus pour être les mughtasilah » ¹².

Cette agrégation à la communauté s'effectue après une révélation au temple des idoles de Ctésiphon ; Pattīq décide alors de s'abstenir de toute viande, de

vin et de pratiquer la continence. D'après Yāqūt, Dastumīsān se situe entre Wāsīt et Baṣra (*Géographie* II, 574). L'auteur consacre une autre notice spécifique aux mughtasila dans laquelle il précise le nom de leur chef, al-Ḥasayḥ ¹³. Ces données recourent celles du CMC :

Noyau de <i>Baptistai</i> (CMC 94, 10-12)	Les mughtasila, « ceux qui se lavent »
Autorité d'Alkasaïos	L'auteur du <i>Fihrist</i> place ce mouvement dans la tradition ouverte par un certain al-Ḥasayḥ, autre nom pour Elchasaï.

À ces concordances, s'ajoute la polarisation mésénienne. L'auteur du *Fihrist* précise que les conceptions du mouvement étaient fort proches de celles des manichéens, en particulier sur le thème des principes élémentaires régissant le monde dans sa double polarité Bien/Mal ; il ajoute néanmoins que « plus tard, leur secte se sépara » des manichéens, soulignant par là les racines de Māni.

Les masbothéens

Ils nous sont essentiellement connus par la notice d'Hégésippe rapportée par Eusèbe, qui résume les 7 hérésies de souche juive de son temps :

« [Hégésippe] rappelle encore les sectes qui ont existé autrefois chez les juifs, en disant : "il y avait des opinions différentes dans la circoncision parmi les fils d'Israël, contre la tribu de Juda et contre le Christ. Les voici : Esséniens, Galiléens, Hémérobaptistes, Masbothéens, Samaritains, Sadducéens, Pharisiens" » (IV, 22, 7 ; cf. 6) ¹⁴.

J. Thomas, après W. Brandt ¹⁵, soulignait que les masbothéens étaient toujours cités avec d'autres mouvements connus en Palestine. Selon toute vraisemblance, ce nom dériverait de la racine araméenne *šb'*, signifiant « baptiser » (d'où *baptisme*, *mšb'ota*). Compte-tenu des informations très peu nourries sur ce groupe d'origine juive ¹⁶, il semble délicat de pro-

⁷ HENRICHs, A., 1979 (Harvard), p. 339-367.

⁸ NAUTIN, P., 1952, p. 5-43, contre l'attribution à Hippolyte. SIMONETTI, M., 1977, p. 153.

⁹ BARDY, G., 1955, p. 140.

¹⁰ WILLIAMS, F., 1987.

¹¹ Cf. MIMOUNI, S., 1997 (*Hypomnesticon*), p. 346-357.

¹² DODGE, B., 1970, I, p. 773-774.

¹³ DODGE, B., 1970, I, 811. M. Tardieu rappelle qu'al-Ḥasayḥ est une faute de copiste pour al-Ḥasayḥ. TARDIEU, M., 1980, §476, p. 131-132. CIRILLO, L., 1990, p. 172.

¹⁴ BARDY, G., 1978, p. 200-201. La symbolique des nombres explique l'énumération de sept groupes religieux ; 8 chez Isidore de Séville (*PL* 82, 797-798) ; 6 dans les *Constitutions Apostoliques* VI, 6.

¹⁵ Cf. THOMAS, J., 1935, p. 41-42. BRANDT, W., 1910, p. 113.

¹⁶ Justin, *Dialogue avec Tryphon*, LXXX ; Épiphanes, *Pan.* I, 14 ; Théodoret de Cyr, *Fabul. Haer.* I, 1 (*PG* 83, 345).

poser une identification formelle avec les elchasaïtes¹⁷. Considérant que l'événement fondateur de l'elchasaïsme résidait, pour Elchasaï, en son acceptation de nouvelles révélations, certains auteurs ont cherché à déterminer un lien possible entre ce personnage et la transmission du message au mystérieux Sobiaï d'*Elenchos* IX, 13, 1-2 :

« Elchasaï avait transmis (un livre d'apocalyptique) à un certain Sobiaï comme révélé par un ange. »

La même racine *šb'* préside à leur démonstration : Sobiaï serait la personification d'un groupe, celui, primitif, des elchasaïtes, celui des *Μασβώθαιοι* d'Hégésippe, dont le livre liturgique et sacré aurait été l'ouvrage d'Elchasaï¹⁸ ; ainsi les masbothéens seraient les véritables elchasaïtes¹⁹. Ce groupe baptiste vivait vraisemblablement dans une aire géographique familière à l'auteur de l'*Elenchos* ; mais il n'est pas impossible qu'Éphrem le Syrien, qui cite sans développement le nom des masbothéens sous la forme *mazbuthazi* dans sa recension des courants issus du judaïsme, les ait lui aussi connus²⁰. Faudrait-il établir un lien direct entre ce groupe au nom générique et celui des mughtasila ?

La faiblesse des sources sur le mouvement ne permet pas d'envisager une localisation précise ou une éventuelle expansion de la communauté ; l'imprécision de la désignation de ces groupes sabéens accroît la difficulté d'identification.

Les šābiens et les mandéens

En révisant la question du šābéisme, M. Tardieu a réétudié la définition et l'identification de ce groupe religieux cité dans le Coran. Il en ressort que l'assimilation des mandéens avec les šābiens, jadis proposée par D. Chwolsohn et reprise par C. Buck²¹, paraît aujourd'hui caduque. L'examen attentif et critique de J. Hjärpe a mis en évidence l'absence de toute valeur historique de l'association étymologique *šābi'* et *šb'*, puisque les mandéens ne se désignent jamais sous ce

nom et que, par ailleurs, la racine arabe s'affranchit du syriaque²². Reprenant l'étymologie qu'E. Pococke avait donnée en 1649, M. Tardieu rapproche le terme hébraïque *šābā* signifiant « armée », « troupe », de la racine dont dériverait les šābiens du Coran (racine *šābi'*)²³ : ces šābiens ne seraient donc pas des baptistes mais des gnostiques — le terme grec employé par Épiphanes renvoyant au mot arabe *šābi'a* et non à la racine *šb'*, « baptiser »²⁴. Un exil depuis la Transjordanie expliquerait leur installation autour des centres commerciaux du Sud de la Babylonie au cours du V^e siècle. Le nom de šābiens pourrait dès lors être un sobriquet « dont les affublaient leurs excoreligionnaires juifs de la Palestine »²⁵. En 1999, Ch. Genequand a réexaminé la question et proposé de voir dans le nom de sabéen, à l'appui des cercles d'al-Kindī et d'Abū Ma'shar, la racine verbale *šaba'a ilā* : l'appellation ferait référence à une dénomination dépréciative appliquée par les juifs aux premiers musulmans, considérés comme des hérétiques²⁶.

Les mandéens sont surtout connus pour la période récente (depuis le XVII^e s.). Les données les plus anciennes se trouvent dans la notice de Bar Konaï consacrée à Ado (*Livre des Scholies* IX). L'auteur situe les « mandéens » vers la Characène et la Mésène. Ils s'y seraient implantés aux alentours du V^e siècle, et il est possible que cette date marque l'époque d'émigration du groupe de Palestine vers l'Orient mésopotamien²⁷ : la datation put être affinée grâce à la redécouverte par Lidzbarski d'une coupe mandéenne des environs de l'an 400, ce qui permet de

²² HJÄRPE, J., 1972, p. 17-18, 28. Position résumée par TARDIEU, M., 1986 (šābiens), p. 4-7.

²³ Ainsi, le pluriel de l'arabe *šābi'a*, *šābi'ūn*, renverrait à ceux qui vénèrent l'armée (*šēbā*) des cieux. Un texte d'Épiphanes viendrait corroborer cette désignation : *Pan.* XXVI, 3, 7 évoque un groupe de gnostiques ayant, entre autres noms, celui de *Stratitotikoi*, adeptes des *stratia*, proches des milices angéliques, TARDIEU, M., 1986 (šābiens), p. 41.

²⁴ L'absence de liens avec les mandéens n'empêche pas la proximité des deux groupes. Épiphanes fournit quelques données dans une notice sur les Archontiques, autre nom pour les Stratotiques, TARDIEU, M., 1981 (Épiphanes), p. 90 : ils ont leurs propres livres, point de référence identitaire ; dans le Coran, leur position entre les juifs et les chrétiens, suggère que les ouvrages šābiens conservaient des éléments communs à ces deux religions. Les gnostiques dont parle Épiphanes étaient déjà implantés « en Arabie » dans la seconde moitié du IV^e siècle.

²⁵ TARDIEU, M., 1986 (šābiens), p. 43. J. Lameer reste réservé sur les conclusions de M. Tardieu, LAMEER, J., in ENDRESS, G., KRUK, R., (éd.), 1997, p. 186-191.

²⁶ GENEQUAND, Ch., 1999, p. 109-128. GÜNDÜZ, S., 1994.

²⁷ Cf. THOMAS, J., 1935, p. 216. Cf. SÄVE-SÖDEBERGH, T., 1949.

¹⁷ BRANDT, W., 1910, p. 113 ; *id.*, 1912, p. 42-44.

¹⁸ WAITZ, H., 1921, p. 103-104. *Σοβιαί* correspond à la forme participiale araméenne ici grécisée, signifiant « se laver », « s'immerger », « se baigner ».

¹⁹ THOMAS, J., 1935, p. 151-152, n. 2.

²⁰ MOESINGER, G., 1876, p. 287-288.

²¹ CHWOLSOHN, D., 1856. À sa suite, SEGAL, J. B., 1963, p. 201-220. Cf. les positions de RUDOLPH, K., in PUECH, H.-C., (sous la dir. de), 1972, II, p. 501-502 ; BUCK, C., 1984, p. 172-186. Il assimile sabéens du Coran avec les mandéens/elchasaïtes de Basse-Mésopotamie.

remonter la date de la présence mandéenne en Basse-Mésopotamie ²⁸. Ajoutons un argument jamais invoqué en faveur d'une datation haute : Bar Konaï rattache la venue des disciples d'Ado à l'émergence d'un autre groupe baptiste, les « misérables Kantéens », deux groupes contemporains et au profil historique comparable quant à leur développement. Les *Actes de Siméon Bar Sabba'e*, document daté du milieu du IV^e s., mentionnent d'ailleurs explicitement les Kantéens parmi les mouvements largement répandus et adversaires de l'Église.

« Éloignez-vous des sectes qui sont les servantes de Satan : manichéens, marcionites, kantéens, novatiens... » ²⁹.

Ce passage des *Actes de Siméon* attesterait une présence kantéenne un demi-siècle au moins avant la première attestation des mandéens sur le sol babylonien ; en faisant correspondre ces données avec la tradition sur laquelle reposent les assertions de Bar Konaï, peut-être pourrait-on envisager une présence mandéenne dès le IV^e siècle. L'exode à partir de l'Ouest a pu se produire au cours du II^e siècle compte-tenu de certains éléments mésopotamiens et iraniens repérables dans la mythologie mandéenne ³⁰.

Étant donnés les liens privilégiés avec le secteur géographique mésénien, et les influences du christianisme syrien dont se fait l'écho le mandéisme postérieur, il semble qu'on puisse suggérer, à la lecture de ces témoignages, l'existence d'un courant baptiste vraisemblablement rattaché à l'elchasaïsme comme substrat préparatoire (mais par la suite bien singularisé) ³¹ ; ainsi, les mandéens se présenteraient comme les héritiers des mouvements baptistes transeuphratéens.

²⁸ POGNON, H., 1898, p. 14 ; LIDZBARSKI, M., 1902, p. 89-106. Cf. MÜLLER-KESSLER, C., 1996, p. 83-88.

²⁹ KMOSKO, M., 1907, p. 823-824.

³⁰ RUDOLPH, K., in PUECH, H.-C., 1972, p. 518. La vive opposition avec les autorités du judaïsme orthodoxe et la tendance d'ouverture aux influences gnostiques venues d'Iran auraient encouragé l'émigration du Jourdain vers l'Est et le Sud babylonien, DROWER, E. S., 1960 (Adam), p. 105.

³¹ Dans son étude sur le sabéisme de Ḥarrān, J. B. Segal suggère une relation intéressante entre les courants influencés par la réforme d'Elchasaï et la présence de baptistes en territoire arsacide. Il écarte toute identification entre sabéens de Ḥarrān et mandéens, soutenant, après A. Loisy, une influence iranienne sur le phénomène mandéen, SEGAL, J. B., 1963, p. 212, 220. LOISY, A., 1983², p. 147. T. M. Green résume les arguments qui rejettent toute identification avec les elchasaïtes proprement dits, GREEN, T. M., 1992, p. 108-109. Cf. PEDERSEN, J., in ARNOLD, T. W., NICHOLSON, R. A., (éd.), 1922, p. 383-391.

Les sampséens

Les sampséens sont à signaler parmi les groupes tributaires de l'elchasaïsme. Ils ne sont connus que par une notice d'Épiphane : ils faisaient référence à *Ἐλκεσαῖος* et conservaient un livre sous son autorité (*Pan.* LIII, 1, 1) ³². L'évêque de Salamine semble avoir connu ce groupe transjordanien qui aurait constitué un noyau de diffusion de l'elchasaïsme pour l'empire romain ; des prétendus membres de la famille d'Elchasaï auraient vécu parmi les sampséens, deux femmes du nom de Marthus et Marthana (litt. « témoin » et « amie », disciples du fondateur, XIX, 2, 4-5 ; LIII, 1, 5-6). S'agit-il d'une dissidence de l'elchasaïsme ayant conservé des éléments de l'ancien mouvement, développés *a posteriori* ?

Les dosthéens

Un passage des *Actes de Mār Māri* présente un arrière-fond baptiste apparaissant comme vecteur de christianisation : au § 27, l'apôtre guérit de la gangrène et catéchise un batelier du nom de Dusthi ³³, nom qui rappelle celui de Dosithée/Dostaï/Dūstan. Le *Livre des Scholies* de Th. Bar Konaï consacre une notice à l'« hérésie des dosthéens qu'enseigna Ado mendiant », dont le mouvement était encore dynamique à son époque ³⁴. L'évêque de Mésène connaissait donc un groupement en Basse-Mésopotamie, ayant partie liée aux mandéens, partisans d'Ado. Ces *Actes* pourraient refléter des démarches missionnaires en milieu baptiste autour du V-VI^e s. (date d'apparition du mouvement en Mésène d'après Michel le Syrien ³⁵).

La présence de ces diverses communautés religieuses dans le Sud babylonien souligne, dans l'empire partho-sassanide, la multiplicité de mouvements présentant des éléments christianisants, parfois non étrangers au milieu palestinien ; les missionnaires chrétiens ont pu sans doute trouver là des éléments de convergence, en particulier chez les groupes baptistes elchasaïsés (c'est-à-dire se réclamant d'Elchasaï, dissidents de l'elchasaïsme, ou comportant des traits communs par influences).

³² La signification du mot « Sampséen » reste encore aléatoire, CIRILLO, L., in BOVON, F., GEOLTRAIN, P., (éd.), 1997, p. 834.

³³ Cf. JULLIEN, C., JULLIEN, F., 2001, §27.

³⁴ HESPEL, R., DRAGUET, R., 1981, p. 257 ; SCHER, A., 1910, p. 345.

³⁵ CHABOT, J.-B., *Chronique de Michel le Syrien II*, Paris, 1901-1904, p. 255. Cf. JULLIEN, C., JULLIEN, F., 2001.

b. La référence à Elchasaï

Il importe à présent de mieux définir le groupe des baptistes qui apparaît dans le *CMC*. L'un des paramètres de cette recherche consistera à déterminer l'importance du référent à Elchasaï, afin d'évaluer la teneur de la tendance elchasaïte et la pénétration de l'enseignement du maître.

La personnalité d'Elchasaï, sa réalité historique, restent difficile à prouver³⁶, sachant qu'en son nom même se présente, voilée, toute la conduite initiatique des membres du groupe dépositaire d'éléments de connaissance et de pratiques rituelles salvifiques. Le nom *'Αλχασαῖος* se retrouve dans quatre des six anecdotes présentées par Māni dans le *CMC* (94, 11. 23 ; 95, 13 ; 96, 13. 19 ; 97, 3. 13. 15-16) et correspond à la forme *Elchasaï* (*'Ηλχασαῖ* dans *Elenchos* IX, 13) ; elle est préférable, mieux attestée et plus ancienne que celle donnée par Épiphane, *'Ελξαι* / *'Ηλξαι* (*Panarion* XIX, 2, 10 ; 6, 4 ; XXX, 7, 4), ou même *'Ηλξάιος* (*Panarion* LIII). Un fragment parthe du Turfān M 1343 (cf. M 5910) restitué *'lxs'* dans un bref récit biographique de Māni. D'après S. N. C. Lieu, cette provenance et appartenance à la tradition historiographique orientale suggèrent que ce nom fut réutilisé par les manichéens afin de conforter les origines judéo-chrétiennes de leur mouvement à des fins missionnaires³⁷. Ce serait sous cet appellatif que la mémoire du fondateur aurait été conservée³⁸. Dans cette perspective, le surnom importe plus que son identité réelle ; il confère l'originalité et la caractéristique au groupe constitué autour de la figure maîtresse et référentielle. La tradition ecclésiastique chrétienne a néanmoins présenté Elchasaï comme un personnage historique, entouré de disciples désireux de suivre une voie instaurée à partir de rites baptismaux³⁹. Cet accent particulier de son charisme le

rapproche de la figure de Jean le Baptiste. L. Cirillo s'est attaché à montrer dans les notices hérésiologiques relatives à Elchasaï les lieux communs inhérents à ce genre littéraire. Éliminant les données concordantes tributaires de ces *topoi*, il dégage le rôle qu'il estime historique d'Elchasaï en le ramenant presque exclusivement à celui d'un baptiseur-prédicateur⁴⁰.

De fait, la reconnaissance de l'autorité d'Elchasaï et de ses descendants (vénérés par exemple chez les sampséens) est l'un des indices d'une activité personnelle de disciples elchasaïtes au sein d'un groupe à tendance baptiste ou d'une relation *a posteriori*. Telle est l'orientation qui pourrait être donnée à la référence faite à Elchasaï dans le *Codex manichéen de Cologne*, sous le titre d'*ἀρχηγός*, le chef⁴¹. Un certain Zachéas, probablement baptiste du même groupe que celui que fréquentaient Pattiq et son fils, rapporte les reproches de ce dernier aux membres du groupe religieux. Traditionniste disciple de Māni, Zachéas offre un regard proprement manichéen sur le mouvement dont était issu son maître : l'événement rapporté se situe dans un contexte apologétique. Il évoque une polémique centrée sur le personnage d'« *'Alkasaios* » dont Māni interprétait l'enseignement pour contrer ses détracteurs.

δείκνυσι γὰρ 'Αλχασαῖος ὁ ἀρχηγός τοῦ νόμου ὑμῶν

« Elchasaï, le chef de notre loi, a souligné ceci... » (94, 10-12)

(suit l'expérience connue qui mena l'intéressé à s'abstenir de se laver à l'eau, de labourer la terre et de cuire le pain, structures du mode de vie manichéen, 94, 1-98)⁴².

Le récit de Zachéas est le seul à mentionner Elchasaï. Il est évident que cette référence explicite montre qu'il s'agissait d'un mouvement de baptistes qui acceptait l'autorité de l'enseignement de ce dernier, ses interprétations et ses réformes en matière de loi mosaïque — puisqu'il s'agit d'un groupe issu du

³⁶ KLIJN, A. F. J., REININK, G. J., 1974, p. 283. Cf. LUTTIKHUIZEN, G. P., 1985 : distinction Elchasaï/Alchasaïos dans le *CMC*.

³⁷ LIEU, S. N. C., 1992², p. 40. Sur l'interprétation du nom, LAGRANGE, M.-J., 1928, p. 501.

³⁸ Le même processus peut être relevé à propos d'un autre groupe judéo-chrétien, les ébionites : Ébion est commémoré comme fondateur du groupe. Les attestations de la littérature ecclésiastique s'accordent à peu près tous après Tertullien pour faire d'Ébion le fondateur du mouvement qui porte son nom, DE LABRIOLLE, P., REFOULÉ, F., 1957, XXXIII, p. 3-5, 11. Cf. *Elenchos* VII, 35 ; Origène, *Epître aux Romains* III, 11 ; Épiphane, *Pan.* XXX, 1. L'historicité du nommé Ébion est mise en doute sérieusement, du moins dans son éventuelle fonction de fondateur ; il a pu en revanche exister un surnom de ce type au sein du groupe. STRECKER, G., 1959, p. 488.

³⁹ Pour le caractère historique du personnage, qui donna son nom au *Livre d'Elchasaï*, cf. HARNACK, A., 1961, p. 304-308. IRMSHER, J., in SCHNEEMELCHER, W., (éd.), 1992, p. 685-690. STRECKER, G., 1959, p. 1171-1186. Cf. ASMUSSEN, J. P., 1985, p. 824-825, s.v. « Alchasaï ». Pour d'autres, le livre fut plus tard attribué, SCHOEPS, H. J., 1949, p. 325-327. KLIJN, A. F. J., REININK, G. J., 1973, p. 54-67.

⁴⁰ CIRILLO, L., 1979, p. 371-395.

⁴¹ KLIJN, A. F. J., 1986, p. 150-151. Chez les Sampséens, Elchasaï est dit le *διδάσκαλος* du groupe (*Pan.* LIII, 1, 4). Il jouit toujours d'un certain prestige chez les manichéens qui l'appellent « vrai prophète » (*Kephalaion* XIII, 30-31).

⁴² HENRICH, A., KOENEN, L., 1988, p. 66-67.

judaïsme babylonien — augmentée du réformisme baptiste et hétérodoxe ⁴³. Pourtant, d'après A. Henrichs, l'association d'Alchasaïos au chef de la communauté manichéenne pourrait être aussi une interpolation insérée dans le *CMC* par le manichéen ⁴⁴. En ce cas, l'importance donnée au personnage d'Elchasaï ne serait pas originel parmi les *Baptistai*.

La référence communautaire à la Loi va permettre d'affiner le lien du mouvement avec Elchasaï. Si des attaches sont manifestes avec le judaïsme, pouvons-nous pour autant considérer qu'il s'agit de la « loi » juive régulière ? La communauté du *CMC* respectait-elle la Loi ? L'un des passages les plus significatifs évoquant la thématique concerne justement les baptêmes du groupe ; ce dernier reproche au fils de Pattiq de s'opposer à sa loi, de détruire et d'anéantir sa prédication (90, 20) :

τίνος ὁὔν χάριν νῦν καταλύεις τὸ βάπτισμα τοῦ νόμου ἡμῶν καὶ τῶν πατέρων

« Pourquoi donc détruis-tu maintenant les baptêmes de notre loi et de nos pères ? » (91, 5-7).

Le terme *νόμος* revient vingt-trois fois dans le *CMC*, toujours en corrélation avec la communauté au sens restreint ⁴⁵ (le sens de « communauté religieuse » s'impose dans ce cas précis, comme l'a souligné M. Tardieu ⁴⁶). Référence est faite à une même loi : celle dont Elchasaï est dit le chef, et donc par conséquent le « père ». Il s'agit avant tout d'une réglementation baptismale établie depuis longtemps, héritée des rites d'ablutions judaïques dont les fondements se trouvent essentiellement dans le *Lévitique* (XI, 31-45 ; XV, 31 ; cf. aussi Nb XIX, 13-20) ⁴⁷. La loi baptismale des pères renverrait sans doute à ces attaches anciennes, rites de lustrations du judaïsme réformés par des autorités du type Elchasaï.

Mais l'atmosphère conflictuelle de *CMC* 91, 5-7 pourrait affiner notre interprétation. Le passage met en scène Māni qui est convoqué, en une sorte de procès dont nous connaissons l'issue : la justification

par l'accusé de ses intuitions prophétiques et sa sortie du groupe qui le condamne. Le fils d'un communautaire est donc accusé de jeter de graves troubles dans la communauté, alors même que son propre père est cité en exemple et tenu en haute estime (*CMC* 91, 1) : Māni incarne une génération rebelle aux engagements paternels. Le traditionniste Koustaïos rapporte une tradition selon laquelle lors d'une discussion (fictive) avec son père, Māni aurait précisé ne plus appartenir à la religion des *Baptistai*, n'ayant plus de ce fait à suivre leur loi (*CMC* 114, 6-116, 12). Cette insoumission au *νόμος* équivalait à un rejet de cette communauté comme fait social reconnu. Les « pères » dont il est question ne sont pas précisément les « pères du peuple » évoqués par exemple dans le contexte néotestamentaire (Mt III, 9 ; Lc III, 8 ; Jn IV, 12 ; VIII, 39, 56) ou dans certaines apocalypses (*Apocalypse de Paul* §47 ⁴⁸), selon le mode de pensée juif : Abraham, Isaac, et Jacob. L'exigence d'une prise en compte du contexte interne aux documents oriente l'interprétation sur les responsables, les Anciens, garants de la loi des baptêmes (*CMC* 89, 12 : s'adressant à Pattiq, maître de la maison, un synode lui reproche : « ton fils s'est détourné de notre loi et désire aller dans le monde ») transmise par les « hommes observants » dont Elchasaï est le plus reconnu. D'ailleurs le témoignage de Zachéas atteste l'équivalence entre les expressions « pères » et « dirigeants » *μείζουσιν* (*CMC* 94, 4-8) ⁴⁹. L'accusation de destruction de la loi est précisément le grief majeur à l'encontre des fauteurs de trouble, villipendés parce qu'ils détruisent la législation interne structurant le groupe ⁵⁰. Dans un contexte baptiste, le réajustement des prescriptions légales sur des préoccupations définies par le chef l'emporte sur une application centralisée de la loi : les pratiques rituelles et ascétiques de la communauté dissidente du judaïsme revêtent force de loi.

Toutefois la référence à Elchasaï ne signifie pas nécessairement que les *Baptistai* aient été le mouvement elchasaïte *in se*. Dans le texte du *CMC*, la

⁴³ KOENEN, L., 1981, p. 734-756.

⁴⁴ HENRICHs, A., 1979 (Harvard), p. 355.

⁴⁵ Les ordonnances rituelles du groupe sont parfois représentées par le terme grec *τάξις* (*CMC* 9) pouvant aussi signifier « règlement », « précepte ». Cf. REEVES, J. C., 1991, p. 82. La différenciation de *CMC* 90, 15 entre « ordonnances » et « coutumes » montre assez que la loi « elchasaïte » se composait de plusieurs traditions. Cf. CIRILLO, L., CONCOLINO MANCINI, A., ROSELLI, A., 1985, p. 145, 206.

⁴⁶ TARDIEU, M., 1988, p. 166.

⁴⁷ CIRILLO, L., 1984 ; il assimile la communauté à un courant judaïque marqué par une application rigoureuse de la loi.

⁴⁸ DUENSING, H., SANTOS OTERO, A., 1992, p. 738.

⁴⁹ Dans la tradition occidentale, Épiphané soulignait qu'Elchasaï « rejetait les sacrifices et les rites sacerdotaux comme étant étrangers à Dieu, ne Lui offrant jamais selon les pères et selon la loi » (*Panarion* XIX, 3, 6-7).

⁵⁰ Dans un contexte similaire, nous retrouvons l'expression « loi de nos pères » dans certains apocryphes : *Actes de Pilate* §1, SCHEIDWEILER, F., 1991, p. 506 ; *Actes de Thomas* §101, DRIJVERS, H. J. W., 1991, II, p. 378. J. et S. Lieu ont souligné combien « l'enseignement des pères » était une expression juive et païenne, LIEU, J., LIEU, S., 1991, p. 218-220.

présentation de personnages s'effectue selon un procédé littéraire redondant ; à deux reprises, l'auteur manichéen propose au lecteur le portrait d'un *maître réformateur* de mouvement religieux ⁵¹, repère et référent proposé à la communauté.

Expérience de Māni :

« Des eaux, [le visage] d'un homme m'apparut, désignant de la main le Repos (la berge, signifiant ainsi l'absence d'ablutions), afin que je ne pêche pas et ne lui apporte aucun trouble. De cette façon, depuis ma quatrième année jusqu'à ce que j'atteigne ma maturité corporelle, je fus protégé [sans que personne ne s'en aperçoive] par les mains des anges purs et des pouvoirs de sainteté » (*CMC* 12, 1) ⁵².

Expérience d'Alchasaïos :

« Car 'Alchasaïos, le chef de notre loi, a souligné ceci : quand il allait se baigner dans les eaux, l'image d'un homme lui apparut depuis la source des eaux, qui lui dit : "N'est-ce pas assez que tes animaux m'injurient, il faut que toi aussi tu me maltraites sans raison et profanes [mes eaux]?" 'Alchasaïos s'émerveilla et leur dit : "Fornication, souillure et impureté du monde sont versées en toi, et tu ne les refuses pas, mais tu te désoles de moi?" [La source] lui répondit : "En admettant que ceux-là n'aient pas reconnu qui je suis, toi, qui te dis un serviteur et un juste, pourquoi n'as-tu pas veillé sur mon honneur?" 'Alchasaïos fut bouleversé et ne se baigna pas dans les eaux » (*CMC* 94, 11) ⁵³.

Cette similitude des deux expériences, associée à la thématique baptiste, place le jeune Māni sur un plan d'égalité avec 'Alchasaïos : mêmes intuitions, même réflexion relative à une soumission des éléments puis aux éléments ⁵⁴. Mais tandis que le premier se libère

des contraintes rituelles imposées par la voie baptiste, le second reste impliqué dans son système des éléments. Il n'empêche que malgré cette différence, Māni se pose en continuateur du chef baptiste : il s'en approprie le prestige à travers une expérience commune dont il a su tirer des conséquences pour son projet fondateur. Désormais, les mouvements baptistes elchasaïsés doivent être prolongés par les intuitions manichéennes qui continuent l'œuvre de la figure emblématique en l'améliorant, c'est-à-dire en lui donnant toute sa signification ! Ainsi la teneur du *CMC* montre avant tout Māni comme un nouvel Elchasaï, dont il aurait compris les exigences et la vraie nature de *leader*, à présent son héritage.

L'elchasaïsation des groupes baptistes se sera affirmée à la faveur de points de convergence rituels ou doctrinaux, prenant appui sur le personnage d'Elchasaï. En Orient, les baptistes elchasaïsés ne sont pas nécessairement unis en un groupe homogène, et la paternité du maître peut être invoquée par quiconque se réclame d'une partie de son message ⁵⁵. Les procédés d'intégration dans une communauté des missionnaires baptistes reconnaissant la figure d'Elchasaï contribuent à diversifier le mouvement « elchasaïte » en une multiplicité de sensibilités différentes. En résumé, si la complexité des formes religieuses du baptisme elchasaïte ne peut se réduire aux seules données fournies par l'hérésiologie chrétienne (*Livre d'Elchasaï* notamment), les baptistes de Mésène ne semblent pas revendiquer directement le nom d'Elchasaï. Ce nom est présenté comme une figure d'autorité centrale par le rédacteur manichéen dans une perspective polémique, sachant la portée doctrinale d'une telle figure pour la communauté des *Baptistai*. La référence à la loi s'explique dans ce prisme, le « père » étant l'un des réformateurs, Elchasaï lui-même. En réalité, le *CMC* propose en Māni le véritable successeur en cette fonction d'autorité et d'instruction.

c. *Elchasaï*, « le Parthe »

Certaines sources occidentales attribuent parfois au fondateur du mouvement elchasaïte une provenance iranienne : s'agit-il d'une référence à une origine géographique ? Que recouvre cette désignation ?

⁵¹ Selon une tradition contenue dans le *Fihrist*, le fondateur du groupe baptiste mugtasila est appelé *r'is*, le chef, désignation d'al-Ḥasīḥ, Elchasaï.

⁵² HENRICHs, A., KOENEN, L., 1988, p. 15.

⁵³ HENRICHs, A., KOENEN, L., 1988, p. 77.

⁵⁴ Les deux descriptions valorisent en Māni un nouveau chef, un « élu ». En fait, elles se rattachent au mythe de l'image primordiale de l'homme, tel qu'il apparaît en préambule à de nombreux systèmes philosophiques à cette époque, en particulier chez les quites d'origine édessénienne. Les notices de Théodore Bar Konaï et le *Livre de la lampe des ténèbres* d'Abū 'l-Barakāt (XIV^e s.) offrent le plus de similitudes. Un parallèle dans la cosmogonie quite restitué par Bar Konaï (XI, 77). RAHMANI II, I. E., 1909, p. 30-42. DRIJVERS, H., 1967, p. 114-129.

⁵⁵ S. N. C. LIEU observe un arrière-fond judéo-chrétien communs entre elchasaïtes et *Baptistai* du *CMC*, mais ces convergences ne permettent pas de conclusion d'identification, LIEU, S., 1994 (manichaeism), p. 87.

Un contexte iranien dans Elenchos IX, 13, 1-3

C'est dans l'*Elenchos*, texte grec attribué à Hippolyte, que nous observons ce rattachement à la sphère orientale. Cette situation n'est pas fortuite, mais il reste difficile de déterminer l'origine de ces détails. En IX, 13, 1-3, l'auteur évoque en effet le pays berceau d'Elchasaï, où il aurait eu ses visions : les terres de l'empire arsacide, situées à l'Est de l'Euphrate :

« ... à Séraï en Parthie, un homme juste, Elkasai avait reçu [un livre] révélé par un ange et l'avait transmis à un certain Sobiaï »⁵⁶.

Par ailleurs, un autre élément est repérable dans le livre ou *apocalypse d'Elchasaï*, connu de manière très fragmentaire par des détracteurs, sous forme d'adaptation grecque (d'un original vraisemblablement araméen)⁵⁷ et à but missionnaire. Il s'agit d'un ouvrage de révélations, apocalypse de type judaïque⁵⁸, mais à teneur judéo-chrétienne. Le *CMC* ne fait aucune mention d'une utilisation du livre par les membres du groupe auquel appartient Māni à ses débuts. Le détail géographique a son importance et mérite attention. Serait-il un argument en faveur de la possible origine orientale hors contexte romain des premiers développements du mouvement elchasaïte ? Cette émergence s'expliquerait-elle alors par des facteurs politico-historiques iraniens ? G. P. Luttikhuisen, reprenant la datation d'Harnack, a souligné la perspective dans laquelle prit naissance ce livre d'*Elchasaï*, s'appuyant sur les éléments donnés par l'auteur de l'*Elenchos* (IX, 16, 4) ; un détail chronologique situerait l'époque de rédaction

« ... après trois ans révolus du règne de Trajan César, à partir du moment où il soumit les Parthes à sa domination... ».

Il s'agirait de la fin de la guerre de Rome contre les Parthes (114-117 ap. J.-C.), au moment où la

défaite des Arsacides devenait inéluctable, en l'année 116 vraisemblablement⁵⁹. En Mésopotamie et en Babylonie même, les communautés juives apportèrent leur appui à la dynastie arsacide ; les insurrections successives montrent assez leur engagement idéologique et politique (celle de Mésopotamie fut réprimée avec violence par Lucius Quietus sur ordre de Trajan). L. Cirillo, puis J. Irmsher, reprirent et étayèrent la thèse d'Harnack, y voyant avec raison un aspect de la lutte nationale contre les Romains⁶⁰. Ainsi donc, d'après les renseignements de l'auteur de l'*Elenchos*, les visions d'Elchasaï ont été "reçues", rédigées, exprimées et diffusées dans un milieu proche de la cause parthe, sous l'influence d'une communauté juive, probablement babylonienne. Le caractère judaïque de l'ouvrage est également attesté chez Épiphane (*Panarion* XIX, 1, 5) : sa notice consacrée à Elchasaï est insérée dans le contexte d'une description des hérésies juives. Le livre d'*Elchasaï*, par sa nature syncrétique et malgré des observations typiques, ne reflète pas une doctrine judaïque pure. Ces révélations constituent par ailleurs l'un des premiers témoignages du christianisme en Mésopotamie⁶¹ : selon les conclusions de G. P. Luttikhuisen, l'apocalypse juive du livre d'*Elchasaï* aurait en effet été utilisée par des propagandistes judéo-chrétiens qui la christianisèrent ainsi⁶². Le contexte eschatologique où s'impose le chef charismatique est proche de celui du Nouveau Testament⁶³.

Une origine « parthe » ?

L'*Elenchos* qualifie Elchasaï de "parthe" ; mais est-il d'usage de désigner un juif d'après le nom de son lieu d'origine ? Comparons le texte de l'auteur de l'*Elenchos* à d'autres sources occidentales. Si nous en croyons les propos d'Épiphane, Elchasaï était de race juive (*Panarion* XIX, 1, 5). Le témoignage de l'*Elenchos* insinue en revanche que son judaïsme n'était que de surface, superficiel, par intérêt prosélyte : « Il fait preuve de judaïsme, cela lui sert d'amorce » (*Elenchos* IX, 14, 1). Le P. Lagrange avait déjà

⁵⁶ CIRILLO, L., 1997, p. 844.

⁵⁷ Le cryptogramme de la prière d'Elchasaï pourrait révéler un original perdu : « Au jour du grand jugement je serai votre témoin » (*Pan.* XIX, 4, 3). LUTTIKHUIZEN, G. P., 1987, p. 103. Alcibiade d'Apamée, missionnaire elchasaïte à Rome, disposait d'une version grecque du Livre (*Elenchos* IX, 13, 1). L'*Elenchos* proposerait des citations d'Alcibiade. La source écrite appelée *Elxai* par Épiphane (*Panarion* XIX, 6, 4 ; XXX, 17, 4), diffusée en Transjordanie, et les écrits d'Alcibiade répandus à Rome pourraient être deux versions grecques indépendantes du livre d'*Elchasaï*, CIRILLO, L., 1997, p. 832-838.

⁵⁸ Contre : JONES, F. S., in ÖZEN, A., (éd.), 1996, p. 87-104, qui propose un usage rituel de ce livre.

⁵⁹ VON HARNACK, A., 1897, p. 167-168. LUTTIKHUIZEN, G. P., 1987, p. 104.

⁶⁰ CIRILLO, L., 1979, p. 392-395. IRMSHER, J., 1992, p. 687.

⁶¹ CIRILLO, L., 1997, p. 838.

⁶² La thèse conférant un rôle important à Jésus au sein du manichéisme s'est imposée, TARDIEU, M., 1988, p. 35.

⁶³ Cf. Mt X, 32-33 ; Lc XII, 8-9 ; IX, 26 ; Mc VIII, 38. CIRILLO, L., 1990, p. 170. KLIJN, A. F. J., REININK, G. J., 1973, p. 158-159.

insisté sur ces mots pour considérer que le fondateur éponyme n'était ni juif, ni chrétien, ni païen, tout en ayant des rites issus du judaïsme ⁶⁴. Le *livre d'Elchasaï* revêt des aspects proches du milieu juif hétérodoxe. La bonne intégration de la communauté juive babylonienne expliquerait-elle une assimilation nominative parthe/juif? L'auteur de l'*Elenchos* donne un autre éclaircissement : il est dit que la figure du mouvement elchasaïte était à « Seraï » en terre parthe (IX, 13, 1b ; d'après le texte grec, il peut s'agir des Sères aussi bien que d'une ville de l'empire parthe ⁶⁵). Pour J.-B. Segal, cette provenance serait une composition imagée à partir du terme chinois pour la soie ⁶⁶. Elle pourrait désigner la route de la soie elle-même, c'est-à-dire les régions et les pôles urbains bordant cette voie de prospérité. Notons que l'identification reste peu sûre puisqu'elle exprime avant tout une spéculation métaphorique. La localisation du pays des Sères est restée incertaine chez les auteurs grecs et latins en dépit de voyages épisodiques tels celui d'Euthydemus de Bactriane à la fin du III^e siècle avant Jésus ou d'Apollodore selon lequel les rois grecs de Bactriane firent campagne jusqu'au territoire des Sères. La localisation des Sères fut fréquemment confondue avec la terre chinoise ⁶⁷.

L'expérience d'Elchasaï, un baptême en milieu iranien ?

L'ancrage iranien de la figure-phare du mouvement se précise davantage au regard d'interdits détaillés par Épiphane. L'opposition rigoureuse des ritualistes baptistes au symbolisme du feu relève vraisemblablement d'une confrontation avec un milieu d'insertion connu et vécu. Elchasaï met ses disciples en garde contre ce qu'il considère véritablement comme un danger :

« L'eau est acceptée par Dieu, le feu est hostile. Enfants, n'allez pas selon la forme (la fumée) du feu — vous vous égareriez. Car telle est l'er-

reur : vous la voyez très près, et déjà elle est au loin. N'allez pas selon sa forme, mais allez plutôt selon la voix de l'eau » (*Panarion* XIX, 3, 7 ; pour Elchasaï, *CMC* 94-96).

Le feu constitue une représentation classique pour désigner les sacrifices généralement prohibés par la tendance baptiste. C'est dans ce sens d'ailleurs qu'il faut comprendre cette notice :

« [Elchasaï] rejette les sacrifices et les rites sacerdotaux comme étant étrangers à Dieu, et n'en offre jamais, comme le faisaient les pères (les patriarches) et la Loi » (*Panarion* XIX, 3, 6).

Traditionnellement, la préférence pour l'eau marque de manière métaphorique la substitution du rite baptismal, devenu essentiel, aux anciens sacrifices d'origine juive ⁶⁸. W. Brandt avait proposé de considérer l'opposition au feu non seulement comme une négation des traditions sacrificielles judaïques au temple mais aussi des sacrifices païens ⁶⁹. La purification par le feu est l'une des composantes de la littérature de type apocalyptique, tout particulièrement dans le judaïsme, pour signifier les temps à venir et la nouveauté d'une doctrine. Or, ici, c'est l'eau exclusivement qui remplit cet office ⁷⁰. Chez Elchasaï, le refus de l'emploi métaphorique de cette terminologie, alors même qu'il reste traditionnel dans le judaïsme (Ez XXI, 3 ; Am VII, 4 ⁷¹), serait-il un écho de son opposition à un système religieux en milieu oriental, tout particulièrement au rite mazdéen de purification et plus précisément au feu, élément central du culte.

Les sources orientales ici étudiées, avec l'appui de compléments documentaires éclairants, ont permis de mieux cerner le mouvement baptiste mésénien à la fois dans son milieu originel juif et dans son cadre géographique babylonien. Il importe à présent d'évaluer la potentialité de christianisation proposée par un tel courant.

⁶⁴ LAGRANGE, M.-J., 1927, p. 503. Cf. aussi THOMAS, J., 1935, p. 153-154, n. 4. Même remarque pour les sampséens d'Épiphane (LIII, 1, 3).

⁶⁵ CIRILLO, L., 1997, p. 843 n. 2. Cf. REININK, G. J., p. 72-85.

⁶⁶ SEGAL, J. B., 1967², p. 212.

⁶⁷ Procope, *Guerre des Goths* IV, 17. Plinie, *HN* XXXIX, 15. Les circuits caravaniers vers l'Occident ont contribué à une confusion terminologique, Plutarque, *Vies parallèles*, Crassus, XXIV superpose Sères et Margianites. Cf. WATSON, W., 1983, réimpr. 1996², p. 549-552. LUKONIN, V. G., 1983, réimpr. 1996², p. 681-746.

⁶⁸ Même aversion dans les *Homélies* clémentines VIII, 15. Chez les ébionites, *Pan.* XXX, 15, 3-4. *L'Évangile des Ébionites* (id. XXX, 16, 4-5) souligne l'hostilité du groupe à l'égard du Temple. Ces usages, conformes à la tendance encratite, s'éclairent néanmoins dans la perspective baptiste prônant une substitution au système sacrificiel.

⁶⁹ BRANDT, W., 1925, p. 262-269, s.v. « Elkesaites ».

⁷⁰ Cf. la prédication de Jean-Baptiste : baptême de rémission des fautes (préparation d'un nouveau monde) et annonce d'un châtement eschatologique par le feu (Mt III, 11 ; cf. Is I, 7 ; Dn VII, 10).

⁷¹ Cf. purifications par les eaux lustrales et, à la fin des temps, par un « baptême de feu » dans la *Règle de la Communauté* (1QS IV, 21 ; cf. également VIII, 16 ; IX, 3 ; CD II, 12 ; 1QM II, 4).

2. LE BAPTISME EN IRAN, VECTEUR DE CHRISTIANISATION

L'approche du milieu géographique du groupe baptiste présenté par le *CMC* permet d'appréhender sa coloration chrétienne ; cette recherche d'identité est nécessaire pour tenter de répondre à cette interrogation : ces groupes baptistes christianisés ont-ils contribué à propager certains éléments chrétiens ?

a. Des baptistes judéo-chrétiens

Le caractère judéo-chrétien des *Baptistai* est désormais bien connu ⁷² ; A. Henrichs en a détaillé avec précision les composantes. Il distingue dans le *CMC*, outre les interférences judaïques, quelques pratiques rituelles typées ⁷³ :

— éléments judaïques : repos des mains (*CMC* 102, 12-16 : shabbat ?) ; refus du pain des Grecs (*CMC* 91, 11) et prescriptions alimentaires ; titre de *δίκαιος* donné à Elchasaï, serviteur de Dieu (*CMC* 95, 10)

— éléments judaïques hétérodoxes : baptême comme rite de réintégration ; les bains journaliers dans de l'eau courante (82, 23-83, 13) ; « selon notre loi » (91, 6-9) ; utilisation des pseudépigraphes juifs (apocalypse d'Adam, *CMC* 48, 16 ; de Seth, 50, 8 ; d'Hénoch, 52, 8 ; 58, 8 ; de Sem, 55, 8) ; hiérarchie ⁷⁴ ?

— éléments chrétiens : une célébration particulière avec un pain non levé ? (91, 9-92, 11) ; usage d'un Nouveau Testament (92, 3-93, 20) ; « préceptes du Sauveur » (79, 20 ; 80, 11 ; 84, 8, 20 ; 91, 10, 19, 20).

La référence *αἱ ἐντολαὶ τοῦ σωτῆρος*, aux « préceptes du Sauveur », est sans doute, avec l'usage du Nouveau Testament, la caractéristique chrétienne la plus marquée du mouvement présenté par le *CMC*. S'agirait-il du *Diatessaron*, compilation des quatre évangiles ? Ainsi, l'allusion à la dernière Cène est une compilation des synoptiques (ou une réminiscence fautive de l'une des versions). D'après *CMC* 92, 3-93, 20, le Nouveau Testament est un ouvrage connu et médité par le groupe ⁷⁵.

⁷² Cf. *Pan.* XII, 1, 5 pour le chef du mouvement elchasaïte : « bien qu'il soit issu des juifs et qu'il pense comme un juif, il ne se comporte pas selon la loi ». Pour L. Cirillo il s'agit de la définition des judéo-chrétiens dans sa forme la plus ancienne, CIRILLO, L., 1990, p. 175.

⁷³ HENRICHs, A., 1973, p. 47-56.

⁷⁴ Les rédacteurs manichéens ont pu utiliser un vocabulaire connu de leurs lecteurs. Cette hiérarchie pourrait aussi renvoyer au groupe des *Baptistai*. Cf. REEVES, J. C., 1991, p. 72-81.

⁷⁵ Cf. Ga I, 1, *CMC* 60, 12-23 ; 2 Co XII, 1-5, *CMC* 61, 1-14 ; Ga I, 11-12, *CMC* 61, 15. H. D. Betz a relevé les

Les recherches de G. C. Hansen sur les *Acta Archelai* ont souligné les liens existant entre les sources manichéennes et le *Diatessaron* ⁷⁶. Les Baptistes du *CMC* auraient connu cette version. Mais d'après M. Tardieu, ce qui n'est « que supposition et vraisemblance » est devenu pour beaucoup une certitude ⁷⁷. Signalons chez Māni la connaissance des récits testamentaires et des traditions relatives aux apôtres ⁷⁸, en particulier Thomas à la mission duquel il s'identifia ⁷⁹. Le *CMC* n'évoque pas ces figures, mais c'est pourtant bien dans la communauté de son enfance que le jeune Māni semble avoir eu ces lectures. Les *Baptistai* du *CMC* pratiquent un genre de vie ascétique pratiqué dans le judaïsme hétérodoxe, en particulier au sein du baptême : végétarisme et continence (communauté masculine). Notons que les elchasaïtes sont invités au mariage et au rejet de toute forme de continence dans *Pan.* XIX, 1, 7. Cette divergence permet de distinguer quelques nuances au sein de la mouvance elchasaïte et de mieux cerner, au-delà des partis-pris de la documentation, le mode de vie des *Baptistai* qui suivent certaines pratiques rigoristes répandues aussi en milieu chrétien de langue syriaque ⁸⁰. Certains traits relevant de soucis alimentaires et de règles ascétiques s'inscrivent dans un arrière-fond judaïque qui n'est pas nécessairement hétérodoxe : les sources grecques et indiennes connaissent le « langage des arbres et des légumes » et le Talmud de Babylone donne des exemples de rabbis versés dans cette interprétation, tel Hillel l'Ancien ⁸¹. La consommation d'un pain de froment fermenté (*CMC* 91, 11) est reprochée à Māni. Il n'est pas permis de « manger le pain des Grecs », celui des étrangers : la fermentation est en effet perçue comme

parallèles étroits et les connexions théologiques avec la littérature paulinienne dans le *CMC*, BETZ, H. D., in CIRILLO, L., (éd.), 1986, p. 215-234. BÖHLIG, A., 1983, p. 90-103.

⁷⁶ HANSEN, G. C., 1966, p. 473-485. D'après L. Koenen, Māni aurait connu les textes évangéliques sous la forme diatessaronique, en usage chez les baptistes de Mésène, KOENEN, L., 1978, p. 154-195.

⁷⁷ TARDIEU, M., 1987, p. 126, n. 16.

⁷⁸ Pour les manichéens, Māni est le point d'aboutissement d'une tradition transmise par des envoyés depuis les temps pré-diluviens, perception interprétée de l'Ancien Testament, cf. PUECH, H.-C., 1949, p. 61-62, 144 n. 241. HENNING, W. B., 1934, p. 27 n. 4. REEVES, J. C., 1994, p. 173-174.

⁷⁹ TARDIEU, M., 1997², p. 40-41.

⁸⁰ Cf. l'« Épître de Clément à Jacques » des *Pseudo-clémentines* (VII). SIOUVILLE, A., 1933, réimpr. 1991, p. 81.

⁸¹ TB, Sukkah 28a. GRUENWALD, I., 1983, p. 43-45. HENRICHs, A., 1979 (Thou shalt), p. 92.

critère de souillure légale (Ex XXIII, 18). A. Henrichs interprète cet interdit comme une allusion à une célébration de l'eucharistie avec du pain non levé et de l'eau, usage attesté chez les ébionites et d'autres groupes judéo-chrétiens⁸². Pour se justifier, Māni reprend d'ailleurs les paroles du Sauveur lors de la dernière Cène (CMC 91, 19-92, 11). Les éléments chrétiens repérables chez les groupes baptistes de Babylonie elchasaïsés ne sont pas sans rappeler certains grands traits de l'ébionisme. L. Cirillo a souligné les corrélations entre les *Baptistai* du CMC et les tendances encratites et judéo-chrétiennes de l'ébionisme pseudo-clémentin⁸³. Une branche ébionite conservait des éléments christianisants qui, d'après Épiphanes, proviendrait de l'influence elchasaïte sur le groupe (*Pan.* XXX, 3, 1-2 ; 23, 1-2)⁸⁴. D'après G. P. Luttikhuisen, la version grecque du livre d'Elchasaï aurait été complétée d'éléments plus proprement chrétiens⁸⁵. Les traits communs entre le mouvement ébionite judéo-chrétien (qui ne nous est connu que par des sources chrétiennes occidentales) et les baptistes présentés par le CMC pourraient sans doute s'expliquer par l'elchasaïsation du groupe mésénien. Ces traits relevés chez les *Baptistai* mettent en valeur l'importance du fonds chrétien dans la pensée du groupe, repérable dès la première moitié du III^e siècle en Iran.

b. Spiritualisation du milieu géographique

La région entre Kaškar et Pherat de Mésène était un noyau de trafic intense, en particulier avec les régions indiennes ; plusieurs villes portuaires constituaient des points de départ et des centres de redistribution de marchandises. D'après H.-C. Puech, des « chrétiens », bardesanites, marcionites⁸⁶ comme des marchands et voyageurs arabes, nabatéens ou indiens,

des perses et des juifs s'y côtoient. Nous savons que Marcion développa une théologie baptismale, multipliant les baptêmes pour les fautes jugées graves (Épiphanes *Panarion* XLII, 3, 6-10)⁸⁷. Les missionnaires marcionites trouvèrent-ils chez les groupes baptistes de Babylonie des interlocuteurs privilégiés⁸⁸ ? Il est compréhensible que ce milieu d'échanges ait facilité la pénétration et la diffusion de doctrines nouvelles ; ainsi pour les baptistes de Mésène : Māni est manifestement imprégné des enseignements de Zoroastre et de Jésus avant sa mission propre, connaissances acquises vraisemblablement dans sa communauté d'origine. E. Peterson a souligné le foisonnement et la prodigieuse variété de spéculations et de mouvements religieux au Sud de Ctésiphon, et particulièrement autour de la ville de Gaukaï (pour al-Nadīm, ville présumée de la naissance de Māni)⁸⁹.

Des eaux mortes aux eaux vives

Compte-tenu des critères de purification, l'implantation de groupes baptistes dans cette zone géographique marquée par l'insalubrité de ses eaux, permet de s'interroger sur l'appréhension d'un tel milieu par les baptistes eux-mêmes. Or, cet aspect devrait être premier dans l'ordre des préoccupations religieuses, puisque c'est en partie l'état de pureté de l'eau qui garantit le résultat attendu : à la pureté extérieure de l'eau, puis du corps, correspond logiquement une pureté intérieure et morale⁹⁰. Les *Baptistai* présentés par le CMC s'étaient installés dans les marais insalubres de la Mésène (CMC 94, 10-12) ; Ibn al-Nadīm localise la communauté originelle de Māni (désignée sous le nom de mughtasila) dans la région d'al-Baṭā'ih, désignation géographique des zones marécageuses du Sud de la Babylonie⁹¹.

⁸² HENRICH, A., 1973, p. 50. Cf. *Actes de Pierre* I, 2 ; *Actes de Paul* VII, 4 ; *AcThomas* §104.

⁸³ CIRILLO, L., 1986, p. 133-137.

⁸⁴ Épiphanes précise que les ébionites étaient tributaires d'Elchasaï concernant le christianisme (*Pan.* XIX, 5, 4). Cf. aussi Augustin, *Contre les hérésies*, 10. Signalons trois grands thèmes comparatifs : identification à Jésus (*Pan.* LIII, 1, 8) ; abolition des sacrifices (*Pan.* XXX, 16, 5) ; Esprit-Saint, parèdre de Jésus (*Pan.* XXX, 17, 2). KLIJN, A. F. J., REININK, G. J., 1973, p. 29-36, 54-67, 186-187. Cf. CIRILLO, L., 1990, p. 174-175. STROUMSA, G., 1981, p. 42-61.

⁸⁵ LUTTIKHUIZEN, G. P., 1987, p. 103. Cf. CIRILLO, L., 1990, p. 170. Cf. KLIJN, A. F. J., REININK, G. J., 1993, p. 158-159.

⁸⁶ PUECH, H.-C., 1979, p. 42.

⁸⁷ Chez les marcionites, la première immersion perd sa spécificité : à tout moment, le nouveau converti peut réitérer son baptême.

⁸⁸ Cf. notamment SCHER, A., 1907, p. 237 [27] ; GISMONDI, H., 1899, *Pars prior*, p. 8. Cf. *Elenchos*, VII, 31 signale l'origine assyrienne d'un marcionite, Prépon, connu pour avoir écrit contre Bardesane, DRIJVERS, H. J. W., 1966, p. 168 ; *id.*, 1987-1988, p. 154.

⁸⁹ FLÜGEL, G., 1871, I, p. 340. PETERSON, E., 1928, p. 55-56.

⁹⁰ Le traité Miqwa'oth du TB distingue quatre classes ou catégories d'eaux pures et purifiantes (I, 8 ; V, 5). Les textes liturgiques mandéens réprouvent l'usage d'une eau immobile (*Ginza* II, I, 150 ; IX, 1), LIDZBARSKI, M., 1925, p. 50-51 ; PUECH, H.-C., in QUILLET, A., (éd.), 1945, p. 72-73.

⁹¹ DODGE, B., 1970, p. 773-774. Cf. GREEN, T. M., 1992, p. 102.

Ce choix avait été dicté par la volonté d'un mode de vie rural, éloigné des sociétés urbaines (les activités agricoles ont un rôle central dans la communauté du *CMC*).

Le processus de spiritualisation permet de dépasser le cadre problématique de la souillure matérielle. M. Tardieu a souligné les rapports qui lient les pratiques des *Baptistai* elchasaïsés méséniens aux traditions syriaques et à l'apocalyptique juive (2 Baruch essentiellement)⁹². La « mer aux eaux noires » du *CMC* (74, 4-79, 12) représente l'impiété du monde : y sont précipités tous les adeptes des religions. Seuls à émerger, Māni et deux disciples vont leur chemin sur une île surgie au milieu de la mer. Cette vision du fondateur de la religion nouvelle précède dans le texte la description d'une assemblée baptiste où Māni est convoqué pour s'expliquer, et au terme de laquelle il quitta définitivement le groupe afin de poursuivre son œuvre missionnaire (*CMC* 100, 1-105, 8). Le rédacteur, Timothée, a ainsi voulu marquer la nouvelle orientation prise par Māni : dans le cadre d'une polémique anti-baptistale, les « eaux très noires » pourraient faire allusion aux baptistes (*CMC* 78, 4-7). Avec le manichéisme, un glissement s'est opéré de la matérialité des rites d'eau à une recherche de spiritualité qui les dépasse, des eaux mortes et dormantes aux eaux vives⁹³. La corrélation eau pure/purification du corps devient secondaire par rapport au « vécu intérieur » et au sens symbolique du geste rituel.

c. La méthode missionnaire manichéenne révélatrice d'une christianisation

La présence d'une communauté de type elchasaïte, marquée par le judéo-christianisme, constitue le premier indice d'un courant christianisant dans ces régions et tout particulièrement en Mésopotamie et en Babylonie, à l'Est de l'Euphrate. À ce titre, elle soulève la question d'une réalité de missions christianisantes dans cet espace géographique.

En jetant un éclairage nouveau sur le milieu originel du manichéisme, le *CMC* a permis de mieux préciser les avancées missionnaires de Māni. De fait, si nous le voyons s'opposer puis rompre avec les baptistes de tendance elchasaïte parmi lesquels il grandit, nous constatons par ailleurs l'importance de ces mêmes communautés à la genèse de l'expansion manichéenne : Māni prolongea par un ministère

itinérant ses relations avec son milieu d'origine et de formation ; le rejet même des croyances du groupe en tant que normes de salut, et par conséquent de ses rites, et de ses contradictions (le *CMC* s'en fait l'écho, 82-85 ; 84-97⁹⁴), motiva peut-être son zèle auprès de ses anciens coréligionnaires.

Certes, les adeptes de Māni ne choisissaient comme lieu d'implantation que des cités où était garantie leur protection : une étude de M. Tardieu a permis de mettre en valeur ce phénomène⁹⁵ ; l'autorisation de libre circulation de la part de princes locaux complaisants assurait l'ancrage de cellules de base dans les villes principales et les régions péri-urbaines directes relevant de la juridiction et du pouvoir politique des autorités. L'hagiographie manichéenne a ainsi retenu le nom de Mihršāh, frère de Šāpūr I^{er}, présenté comme « seigneur de la Mésène »⁹⁶. Converti à la suite d'un entretien avec Māni, le souverain dont l'historicité (du moins sous ce vocable) est désormais mise en doute⁹⁷ aurait accordé sa protection aux manichéens en Mésène et sur tout son territoire, en particulier les côtes de l'Arabie du Nord-Est et les îles du Golfe où des communautés s'implantèrent avantageusement dans le courant du III^e siècle⁹⁸. C'est donc toute une stratégie de l'implantation qui détermina les premières démarches missionnaires, très étroitement liées au climat politique régional : cette stratégie, qu'elle soit réelle ou virtuelle (*i.e.* rapportée à dessein, postérieurement, dans un contexte hagiographique), met l'accent sur l'importance de la protection, une des garanties du succès missionnaire.

Mais si l'expansion de la nouvelle religion s'est opérée à partir d'une base urbaine bien déterminée, d'un point géographique stratégiquement sûr, la mission s'appuya aussi sur des pôles correspondant à la carte d'implantation des communautés baptistes, anciens coréligionnaires de Māni. Grâce au *CMC*, nous pénétrons mieux le milieu de recrutement et de diffusion du manichéisme à ses débuts, d'une part, et d'autre part la répartition géographique des différentes assemblées baptistes⁹⁹. L'arrivée de missionnai-

⁹⁴ HENRICH, A., KOENEN, L., 1988, p. 56-61, 66-69.

⁹⁵ TARDIEU, M., 1994, p. 59-74.

⁹⁶ SUNDERMANN, W., 1981, n° 10, p. 101-103 (M 47 I).

⁹⁷ Cf. SUNDERMANN, W., 1986-1987, p. 61-62.

⁹⁸ TARDIEU, M., 1994, p. 71.

⁹⁹ Le baptiste au nom grec, Aianos, est présenté comme « le baptiste de Kokhé », *CMC* 98, p. 10-11. S'agit-il d'un baptiste indépendant de même tendance que la communauté-berceau de Māni ? Ou bien l'expression renvoie-t-elle à la ville

⁹² TARDIEU, M., 1995, p. 303-311.

⁹³ Cf. KOENEN, L., 1981, II, p. 734-756.

res disciples de Māni au sein de tels groupes établit avec une quasi certitude la réalité d'une présence de baptistes judéo-chrétiens dès le III^e siècle de notre ère dans ces contrées. Outre la Babylonie du Sud et la Mésène en particulier, le *CMC* restitue cette méthode d'implantation. W. Sundermann a été le premier à remarquer un lien entre les villes traversées par les manichéens et la présence de baptistes : à Pherat de Mésène, Māni parle dans leur assemblée mais jeûne selon ses propres lois¹⁰⁰ ; avant de s'embarquer pour l'Inde, Māni et Pattīq gagnent l'« assemblée des baptistes » ([ὡμίλησεν] ἐν τῇ ἐκκλησίαι τῶν Βαπτιστῶν), avec lesquels ils engagent une polémique (*CMC* 140, 11-15)¹⁰¹. Ce passage du *Codex* présente une facture un peu différente par rapport aux récits de voyage de Māni ; ce dernier rencontre ses ex-coréligionnaires qui lui accordent grande attention et comparent leur mode de vie (prières, jeûne, aumônes) et leurs rites avec ceux des nouveaux venus, marquant leur admiration (*CMC* 140, 89-143, 18). Selon C. Römer, les baptistes le connaissaient déjà avant son passage dans leur communauté¹⁰². Parmi les premiers « convertis » au manichéisme se comptent, outre Pattīq, deux compagnons et condisciples de la famille baptiste, Šm'n et 'Bzšs¹⁰³. La mission de Māni en Inde et son point d'ancrage à Dēb, dans l'estuaire de l'Indus, lieu désigné comme départ de la mission, permet de supposer que cette tête de pont abritait bien une communauté elchasaïsante¹⁰⁴. Monique Kervran propose d'identifier Dēb avec les ruines d'une ville, Banbhore, à l'Est immédiat de Karachi¹⁰⁵, même si cette opinion reste encore sujette à discussion et ne peut avoir valeur que d'hypothèse. L'auteur justifie une situation dite insulaire par sa position maritime (sur l'océan indien) et fluviale (un bras de l'Indus passe au Sud de la ville)¹⁰⁶. Même

comportement de Māni encore dans les environs de la ville de Rēw-Ardašīr où il semblerait avoir reçu des dons des baptistes de l'endroit¹⁰⁷ : en effet, avec ses disciples, il répand sa doctrine chez les *abšōdagān* 'BŠWDG'N, terme parthe qui désignerait des baptistes d'après W. Sundermann¹⁰⁸. Sont-ce les mêmes baptistes que désigne le mot *MKTKY* sur la liste des minorités religieuses combattues par le grand mage Kirdīr sous Vahrām II et inscrite sur la Ka'aba de Zoroastre (§11)¹⁰⁹ ? Pour W. Sundermann, ce terme serait une simplification du syriaque *mnaqqdē* désignant des baptistes chez Théodore bar Konaï¹¹⁰. Contre cette étymologie qui ne paraît guère plausible pour certains critiques, H. W. Bailey interprète ce nom à partir d'une racine *mak-*, « laver », « plonger », « rendre humide »¹¹¹. Ph. Gignoux approuve la vraisemblance de cette étymologie, expliquant par ailleurs le terme moyen-perse *makōg*, « barque », « coupe [à vin] » par cette même racine *mak-*, « plonger »¹¹². Dans l'inscription de Kirdīr sur la Ka'aba, le mouvement baptiste serait donc considéré *in se*, rassemblant vraisemblablement plusieurs groupements marqués par une même spiritualité et sous une dénomination commune. En les désignant, Kirdīr manifeste sa connaissance des minorités religieuses en territoire iranien : les manichéens apparaîtraient dans l'inscription de manière spécifique, sans assimilation aucune avec les chrétiens¹¹³ (comme ce fut le cas lors de persécutions ultérieures : la *Chronique de Séert* rappelle ces confusions épisodiques de la part des autorités officielles perses, auxquelles les chrétiens mirent bon ordre¹¹⁴).

L'itinéraire de Māni correspondrait en partie aux *strata* de groupes baptistes judéo-chrétiens elchasaïsés. Sans doute faut-il voir dans la présence des manichéens au Sud de la Babylonie, au Nord et à

d'origine d'Aianos ? Cf. TARDIEU, M., 1993-1994, p. 587-590 ; *ibid.*, 1994-1995, p. 534-539.

¹⁰⁰ SUNDERMANN, W., 1986, p. 13.

¹⁰¹ HENRICHS, A., KOENEN, L., 1988, p. 100-101.

¹⁰² RÖMER, C., 1994, p. 147-152.

¹⁰³ DODGE, B., 1970.

¹⁰⁴ Cf. SUNDERMANN, W., 1977, paru en 1980, p. 241 ; *id.*, 1986, p. 11-19.

¹⁰⁵ Site fouillé par KHAN, F. A., 1960 ; KERVAN, M., 1994, p. 335, n. 57.

¹⁰⁶ Identification avec un port de l'estuaire de l'Indus, Daibul, attesté par les auteurs arabes du VII^e au XIII^e siècle, SUNDERMANN, W., 1971, p. 84, n. 31. Cf. WHITEHOUSE, D., WILLIAMSON, A., 1973, p. 43. TARDIEU, M., 1994-1995, n. 13 ; *id.*, 1997², p. 29.

¹⁰⁷ SUNDERMANN, W., 1981, p. 57.

¹⁰⁸ Mot parthe, étymologiquement « ceux qui se lavent », SUNDERMANN, W., 1977, paru en 1980, p. 238-240.

¹⁰⁹ MACKENZIE, D. N., 1989, p. 57-61. GIGNOUX, Ph., 1991, p. 40-73.

¹¹⁰ SUNDERMANN, W., 1977-1980 ; M. Back avait proposé d'y voir les *jains* de l'Inde, mais son hypothèse ne fait pas l'unanimité, BACK, M., 1978, p. 415. La critique s'accorde en général pour associer ce terme avec le champ sémantique aquatique, cf. DUCHESNE GUILLEMIN, J., 1983, réimpr. 1996², p. 882-883.

¹¹¹ BAILEY, H. W., 1980, p. 8-10.

¹¹² GIGNOUX, Ph., 1990, p. 71-86 ; *id.*, 1991, p. 69-70. MCKENZIE, D., 1971, p. 53.

¹¹³ GIGNOUX, Ph., 1991, p. 70, §11.

¹¹⁴ SCHER, A., 1907, p. 237 [27]-239 [29].

l'Est de l'Arabie et vers les espaces orientaux de l'empire perse, la trace la plus ancienne de groupes baptistes christianisants. Outre les villes mentionnées avec leurs zones péri-urbaines, l'implantation manichéenne est attestée dans la région d'al-Ḥaṭṭ (ou Ḥaṭṭā en syriaque) au III^e siècle sur un substrat de ces baptistes mésopotamiens, nombreux sur la route commerciale vers le Golfe ¹¹⁵. Ce schéma est réitérable dans les autres centres traversés par Māni lors de son voyage vers l'Inde. C'est vers l'Orient que se tourne d'abord la première mission du fils de Paṭṭīq. Son itinéraire maritime s'effectua vraisemblablement par étapes successives le long des côtes du Fārs d'abord, puis en descendant la côte arabique, et après Hormūz, dans les ports d'escale des rives du Makrān et du Balouchistan ¹¹⁶. On a pu souligner que la forme verbale employée pour le trajet prévu vers l'Inde, *περιπλεύσοντας*, sous-entend bien une *circum*-navigation et non une liaison directe vers l'Inde ¹¹⁷. Les prosélytes manichéens trouvèrent sans doute, s'égrenant sur cet itinéraire, de petites communautés judéo-chrétiennes susceptibles d'accueillir la doctrine prêchée. Notons que ces groupes christianisants ne sont pas nécessairement rattachés au courant baptiste, même si cette hypothèse reste néanmoins la plus vraisemblable. La « méthode » d'expansion manichéenne en ces tout premiers débuts apporte donc de précieuses informations quant à l'étendue du mouvement baptiste dans les contrées orientales de l'empire iranien. Par ailleurs, l'insuccès ultérieur du prosélytisme manichéen en milieu bouddhiste — et ce malgré les descriptions valorisantes des récits hagiographiques de conversions de notables lors du séjour de Māni dans le Turān en Inde vers 242 — éclaire davantage l'importance du substrat chrétien comme noyau d'ancrage privilégié ¹¹⁸. L'appui des missions manichéennes sur des communautés baptistes sans doute identiques à celle où Māni grandit laisse envisager la diffusion d'une forme de christianisme par le biais de missionnaires elchasaïsants vivant dans ces communautés. L'adoption d'éléments elchasaïtes par des communautés du type de celle du CMC fut très certainement l'une des voies et l'un des moyens de l'expansion d'idées chrétiennes dans la région mésopotamienne, babylonienne et plus loin encore.

¹¹⁵ TARDIEU, M., 1994, p. 59-71.

¹¹⁶ Cf. CMC 144-145. HENRICHs, A., KOENEN, L., 1988, p. 102-105.

¹¹⁷ TARDIEU, M., 1994, p. 63.

¹¹⁸ Le fragment parthe M 48 : mission de Māni chez le roi bouddhiste de la région.

Ainsi donc, en tentant de définir la coloration chrétienne du groupement baptiste le mieux attesté par nos sources orientales, celui du CMC, nous constatons une marginalisation du mouvement vis-à-vis des milieux chrétiens et juifs orthodoxes. Il reste difficile de qualifier les *Baptistai* du CMC d'elchasaïtes *in se*. Bien que l'attention donnée à la personne d'Alchasaïos et la référence à son autorité constituent un trait intégrant du mouvement, ces baptistes du CMC n'en forment qu'une branche particulière. Ce groupe appartient à l'un des courants qui composent le mouvement pluriel repérable dans la région mésénienne, courant relevant d'un judaïsme non normatif rapidement pénétré d'influences extérieures, christianisantes en particulier. Ces baptistes méséniens constituent un pôle de diffusion d'une forme de christianisme en monde iranien. Ce développement en un milieu porteur, ouvert, favorisa sans nul doute une expansion d'éléments chrétiens ; la trajectoire manichéenne à ses débuts, se positionnant dans ces communautés des franges, paraît le confirmer : à travers une géostratégie de l'implantation communautaire, cet exemple permet d'appréhender avec finesse une technique missionnaire.

CONCLUSION

Le courant baptiste s'inscrit dans un vaste mouvement de spiritualisation repérable autour des premiers siècles de notre ère qui devait conduire à un bouleversement des règles de purification. La rupture idéologique et pratique avec le milieu social d'origine inaugure un processus d'intériorisation repérable dans des groupes comme les judéo-chrétiens baptistes vis-vis du judaïsme, ou chez les manichéens vis-à-vis des *Baptistai*. La thématique des eaux vives, au-delà des critères de saleté qu'imposait une situation géographique dans les eaux stagnantes des marais de Mésène, conduisit progressivement à un dépassement du cadre problématique de la souillure matérielle. Dans le contexte géographique mésopotamien et babylonien existent des communautés dont le rapport au monde, inscrit dans une géographie symbolique, et les éléments doctrinaux judéo-chrétiens, constituent un terreau porteur pour tout le courant de sensibilité chrétienne. Les concordances pourraient établir un point de convergence essentiel en terme de missiologie, sans qu'il soit possible de fournir plus de précisions quant aux étapes et à la définition des mouvements de christianisation. Le constat d'un développement d'éléments chrétiens par des groupes baptis-

tes de ces régions accrédite une propagation missionnaire christianisante dès avant l'implantation du manichéisme à partir de 240/241 ; l'étude du phénomène d'elchasaïsation en Orient a permis d'en illustrer la diffusion. Une approche de l'expansion de groupes judéo-chrétiens en Iran a été permise par un regard en négatif sur la stratégie de Māni. Il n'est pas improbable que dès le début du III^e siècle, des itinérants (baptistes eux-mêmes ?) christianisés aient été présents en Babylonie et en Mésène, contribuant à une forme d'évangélisation sur ce substrat baptiste.

LES DÉPORTATIONS ET LEURS CONSÉQUENCES SUR LA CHRISTIANISATION DANS L'EMPIRE IRANIEN

Le courant des premières déportations constitue l'un des mouvements historiques fondamentaux ayant indirectement contribué à la diffusion de la doctrine évangélique en conduisant des chrétiens sur le sol iranien. Une histoire sociale, tenant compte du processus d'intégration des exilés (en particulier des chrétiens) et des incidences sur l'institutionnalisation progressive de l'Église de Perse restait à faire ¹. L'étude du cadre de vie, témoin et révélateur de premier ordre, permet d'évaluer une possible adaptation des chrétiens déportés dans leur environnement d'accueil et, par là même, leur dynamisme.

L'une des interrogations principale est celle de l'existence ou non de communautés chrétiennes résidant *in situ* antérieurement au transfert des prisonniers par Šāpūr I^{er}. La "greffe" en territoire perse s'est-elle réalisée sur une structure ecclésiale existante ? La question de l'intégration de ces déportés chrétiens, minorité hellénique ou de langue araméenne, a pour corollaire une double problématique : celle d'une identité et d'une bipolarité linguistique que pourrait trahir une terminologie distincte ; celle d'une mixité vécue en harmonie avec la structure ecclésiastique et hiérarchique locale. Il importe de préciser, d'emblée, ce que recouvre le terme « Grec » : il ne s'agit plus d'une notion politique et ethnique mais bien plutôt culturelle. Au Ve-IV^e siècle avant notre ère déjà, Isocrate écrivait :

« [On emploie] le nom de Grec non plus comme celui de la race mais comme celui de la culture, et on appelle Grecs plutôt les gens qui participent à notre éducation que ceux qui ont la même origine que nous » (*Panégryque* 50).

A. LES DÉPORTATIONS DE ŠĀPŪR I^{er}

Une géographie historique des sites d'implantation des déportés à travers les sources et les documents semble nécessaire. Toute évaluation ultérieure du mode d'intégration de ces populations déplacées suppose une analyse de leurs conditions de vie qui tiendra compte au mieux des trajectoires individuelles.

1. Les campagnes de Šāpūr I^{er}

La pratique des transferts forcés de populations s'intègre dans une stratégie politique et militaire repérable très anciennement dans le Proche-Orient ². Pour la période achéménide, Arrien rapporte l'établissement d'habitants de Carie dans une région de Babylonie (*Anabase* III, 8-5 ; III, 11, 5) ; Diodore de Sicile évoque le transfert de Béotiens dans une province tigrítane, ainsi que des habitants de Sidon faits prisonniers par Artaxerxès III et envoyés en Susiane et à Babylone (*Bibl. Hist.* XVII, 110). Hérodote rapporte les transplantations successives dès l'époque de Darius I^{er} (IV, 202-204) ³. D'après E. Kettenhofen, elles furent plus rares durant la période

¹ Certains auteurs ont tenté, dans une optique parfois bien particulière, d'aborder ce domaine de l'histoire dite économique et sociale à travers l'exemple des déportés, étudiés comme faits sociaux ; ainsi PIGULEVSKAJA, N., 1963, introduction. Ses travaux restent néanmoins pénétrés de la pensée marxiste : l'événement est traité comme exemple révélateur d'un « féodalisme primitif » résultat de l'« exploitation de l'homme par l'homme » et de la lutte inter-classes ! En 1986, S. N. C. Lieu présentait un article consacré aux déportés en Iran jusqu'à la fin de la période sassanide LIEU, S. N. C., in FREEMAN, P., KENNEDY, D., (éd.), 1986, p. 475-505.

² GRAYSON, A. K., 1975, p. 113-115. Cf. ODED, B., 1979, p. 33-35. TOUROUETS, A., 1998, p. 77-89 ; GARELLI, P., 1995, p. 79-82. Pour les périodes antérieures en Iran, cf. BRIANT, P., 1996, p. 1169 ; WIESEHÖFER, J., 2001, p. 324.

³ En Asie mineure ou sur les rives de l'Érythrée ; CHAUMONT, M.-L., 1988, p. 60 n. 27. D'après Orose, *adv. paganos* III, 7, des juifs égyptiens furent transférés en Hyrcanie, vers la Caspienne.

arsacide ⁴. Plutarque (*Vies parallèles* XXXI, 7-8) témoigne que, après la défaite de Crassus, 10 000 hommes de troupe faits prisonniers, furent établis à Alexandrie de Margiane (Merw) ⁵.

a. Les trois offensives

Les déportations sassanides s'inscrivent dans cette tradition séculaire ⁶. L'inscription trilingue de Šāpūr I^{er} à Naqš-i Rostam près de Persépolis relate ses victoires dans les provinces romaines ⁷. La présence d'une traduction grecque, destinée aux occidentaux, trahit le souci du roi des rois d'un impact international de son image de conquérant victorieux sur le monde romain.

Les deux premières campagnes

Dès 241, Šāpūr poursuit en Mésopotamie romaine la politique militaire amorcée par son père Ardašīr ; après des échecs à Ḥatra et en Arménie (Dion Cassius LXXX, 3), Šāpūr réussit à s'emparer de Nisibe, de Ḥarrān, puis de Ḥatra, rasée en 240-241 ⁸. L'inscription de Naqš-i Rostam décrit une initiative de Gordien III contre l'Asorestān et l'empire iranien ; en réalité, c'est le souverain sassanide qui engagea les hostilités. Le texte signale une bataille à Misikhē sur la rive gauche de l'Euphrate, en Babylonie, durant laquelle Gordien aurait péri ⁹. Les sources occidentales restent très discrètes sur ces événements. À l'issue de ce désastre, Philippe

l'Arabe fut proclamé empereur et traité avec le vainqueur ¹⁰. La *Vie* de Gordien III ferait allusion dans deux passages à une éventuelle prise d'Antioche à ce moment (*Vita* XXVI, 5 et XXVIII, 5), ce qui semble assez improbable ¹¹. Mari Ibn Suleyman parle d'un certain Hormizd, fils d'Ardašīr, conquérant de ces régions occidentales, et précise que d'autres récits donnent le nom de Šāpūr ¹². Cette confusion pourrait rappeler la participation du fils de Šāpūr, Hormizd Ardašīr, aux campagnes de son père, ce que confirme les *Res Gestae* ¹³. D'après l'inscription trilingue, c'est la politique romaine en Arménie qui fut probablement à l'origine de la seconde campagne. Depuis J.-C. Balty, la critique s'accorde pour dater cette seconde expédition de 252 ¹⁴. Zonaras met en corrélation le début des hostilités avec l'assassinat de Khosrau d'Arménie (*Abrégé d'histoire universelle* XII, 21a) ¹⁵. La *Chronique syriaque* de 724 place en 251/252 une présence perse en Syrie et Cappadoce ¹⁶ ; Zosime parle d'une usurpation du consulat par Trébonien Galle et Volusien (morts en 253) sitôt après avoir mentionné les incursions des Perses et de Goths ¹⁷. L'étude des graffiti pehlevins de Dūra-Europos a révélé une installation sassanide dans la ville avant son abandon en 256. La plupart des inscriptions se situent entre le 26 mars et le 20 avril 253, et J.-C. Balty suggère de dater un graffiti du 4 février de la fin de l'année 252, époque d'hivernage des troupes perses ¹⁸. Le siège de Nisibe intervient la 11^e

⁴ KETTENHOFEN, E., 1994, s.v. « Deportations », p. 297.

⁵ Dion (XL, 27, 4) et Horace (III, 5, 5-8) rapportent leur intégration, leur mariage avec des femmes du pays, voire leur incorporation au service des Arsacides. Cf. DE PLINVAL, G., 1948, p. 491-495. DEBEVOISE, N. C., réimpr. 1968, p. 93-95.

⁶ Strabon mentionne un épisode de l'histoire arménienne où le roi Tigrane le Grand déporta en 95 avant notre ère les habitants de douze cités grecques dévastées afin de peupler sa nouvelle capitale Tigranakert (*Géographie* XI, 14, 15). Moïse de Khorène et Faustus de Byzance confirment le fait, cf. DUCHESNE-GUILLEMIN, J., 1979, p. 828-829, s.v. « Tigranokerta » ; cf. MANADIAN, H. A., 1965, p. 62-65. Voir aussi Arrien, *Mithridatica* 67 ; Plutarque, *Vies parallèles*. Lucullus XXI, 4 ; XXVI, 1.

⁷ ROSTOVITZEFF, M. I., 1944, p. 17-60. SPRENGLING, M., 1953. MARICQ, A., 1958, p. 295-360. McDONALD, D. J., 1979, p. 77-83.

⁸ Ce raid sur Ḥatra serait plus précisément datable grâce au CMC. E. Kettenhofen a rappelé la coïncidence des dates de ce document avec le *Gordiani Tres* du Pseudo-Capitolinus qui signale le début des offensives perses dès 241, KETTENHOFEN, E., 1983, p. 152. Voir aussi HENRICHS, A., KOENEN, L., 1970, p. 116-132. WIESEHÖFER, J., 1982, p. 437-447.

⁹ HUYSE, Ph., 1999/2, p. 45-50.

¹⁰ MARICQ, A., 1958, p. 307-310. Sur ces négociations, cf. HUYSE, Ph., 1999/2, p. 50-52.

¹¹ PINK, K., 1935, p. 94-113. G. DOWNEY fait valoir la permanence de l'émission monétaire de la ville à cette époque, 1961, p. 253, n. 94.

¹² GISMONDI, H., 1899, Pars prior, p. 8.

¹³ MARICQ, A., 1958, 59, 61. Cf. CHAUMONT, M.-L., 1988, p. 77-79. HUYSE, Ph., 1999/2, p. 39.

¹⁴ BALTY, J.-C., 1987, p. 213-241. Les chercheurs étaient partagés entre l'année 256 et 253. La première n'emporte plus l'assentiment. DOWNEY, G., 1961, 255. DECRET, F., 1979, p. 101. E. Honigmann et A. Maricq optent pour 252-253 comme date de la 2^e campagne (d'après l'étude des *Oracles sibyllins*, XIII, 89-102, d'un passage de Zosime, et de la chronique syriaque de 724), la prise de Dūra marquant le *terminus post quem*, HONIGMANN, E., MARICQ, A., 1953, p. 131-142. Pour l'étude des indices numismatiques, ALFÖLDI, A., 1937, p. 53-58.

¹⁵ CHAUMONT, M.-L., 1976, p. 172. Les sources arméniennes sont confuses sur la date de sa mort.

¹⁶ BROOKS, E. W., CHABOT, J.-B., 1904, p. 149, 115 (trad.).

¹⁷ Cf. MARQUART, J., 1895, p. 652. BIKERMAN, E. J., 1968, p. 242-243.

¹⁸ GRENET, F., 1987. BALTY, J.-C., 1987, p. 237-238.

année du règne de Šāpūr (250-251) ¹⁹. Ce verrou ouvrait l'accès aux plateaux anatoliens. Cette conquête s'acheva par le massacre de la garnison et la capture de très nombreux prisonniers ²⁰. La bataille de Barbalissos, point commercial stratégique pour le trafic maritime et fluvial, laissait la Syrie aux mains des Perses. Les *Res Gestae* énoncent les trente-sept centres urbains pris par les envahisseurs :

« La Syrie et les campagnes de Syrie, nous avons tout incendié, dévasté et (pillé). Et dans cette seule campagne, nous avons conquis sur l'Empire romain places et villes (savoir) : la ville d'Anatha et le plat-pays, (Birtha d'Arūpān et le plat-pays) Birtha d'Aspōrak et le plat-pays, la ville de Soura et le plat-pays, Barbalissos, Hiéropolis, Berroia, Chalcis, Apamée, Rhéphanéa, Zeugma, Ourima, Gindaros, Armenaza, Séleucie, Antioche, Cyrre, une autre ville de Séleucie, Alexandrette, Nicopolis, Sinzara, Hama, Aristè, Dikhôr, Dolikhè, Doura, Circusium, Germanikeia, Batna, Khanar, et de Cappadoce, Satala, Domana, Artangil, Souisa, Souida, Phréata — au total trente-sept villes avec leur plat-pays » ²¹.

L'ordre dans lequel sont nommées ces villes constituerait un itinéraire ordonné. Leur mention correspond davantage à l'énumération de centres dévastés lors de raids. Le terme grec ἀγῶναι qui caractérise, dans l'inscription grecque, la campagne de Šāpūr, fait référence à une succession d'offensives. Trois grandes régions se dessinent : les places-fortes romaines des bords de l'Euphrate, la Syrie du Nord et de l'Ouest, la Cappadoce ; Šāpūr n'omet pas les arrière-pays-greniers désignés sous le nom de « plat pays » ²².

Antioche de Syrie fut certainement le nœud de l'expédition. Sa prise fut facilitée par plusieurs facteurs qui jouèrent en faveur des Perses. Zosime a décrit l'affaiblissement considérable des armées romaines par la peste de 251. À cela G. Downey ajoute

des conditions économiques et politiques difficiles, favorisant vraisemblablement un sentiment pro-perses dans la cité. Le geste de l'araméen Mariadès, qui livra la ville à l'ennemi, s'expliquerait-il par ce climat ²³ ? Ammien Marcellin a décrit la prise de la ville et son pillage, ce qui valut peut-être la mise à mort du traître (*Rerum Gestarum* XXIII, 5, 3 ; cf. Malalas XII, 295, 20-296, 6-10). Le récit de Zosime fait état d'un massacre d'une partie de la population suivie d'une vaste déportation en Perse (*Histoire nouvelle* I, 27, 2 ²⁴). Selon Malalas, le siège de la ville aurait eu lieu en 255/256, date que J. Gagé, après d'autres critiques, propose de corriger en 253 ²⁵.

Troisième offensive

Vers 259-260, Šāpūr I^{er} débuta sa troisième offensive en Mésopotamie du Nord, sans doute celle qui pénétra le plus avant en zone romaine. La région entre Édesse et Harrân fut le théâtre de la principale bataille qui l'opposa à Valérien à la tête de 70 000 hommes. Ce chiffre, ainsi que les provinces romaines dont étaient originaires les soldats, sont précisés par l'inscription trilingue ²⁶. D'après la version grecque, les armées se rencontrèrent près d'Urhai ²⁷. La capture de l'empereur et de ses chefs d'armée devait consacrer la gloire du souverain sassanide. Si des sources romaines raillent parfois l'empereur défait, d'autres soulignent le déshonneur et les souffrances de Valérien dont la mort est cependant mal connue (Lactance, *Sur les morts des persécuteurs* V, 3). Cette victoire devait ouvrir un nouveau champ de conquête.

« De cette troisième campagne, nous avons conquis sur l'Empire romain : la ville de Samosate et le plat-pays, Alexandrie, Katabollos, Aigeai, Mopsueste, Mallos, Adana, Tarse, Augousta, Zéphyryon, Sébaste, Korykos, Anazarbe, Kastabala, Néronias, Flavias, Nicopolis,

¹⁹ D'après Ṭabarī, le souverain aurait interrompu les combats pour des opérations militaires dans le Ḥorasān, NÖLDEKE, Th., 1879, réimpr. 1973, p. 32, 36.

²⁰ HENNING, W. B., 1938, p. 545-571.

²¹ MARICQ, A., 1958, 318-322. HUYSE, Ph., 1999/2, p. 55. D'après M. I. Rostovtzeff, Šāpūr a pu prendre deux fois les mêmes villes sans les mentionner derechef. ROSTOVITZEFF, M. I., 1944, p. 17-60. Contre cet avis, HUYSE, Ph., 1999/2, p. 71-72.

²² MARICQ, A., 1958, p. 311-314. KETTENHOFEN, E., 1982, p. 103. HUYSE, Ph., 1999/2, p. 57-59, 86.

²³ DOWNEY, G., 1961, p. 254-259. Cf. GAGÉ, J., 1952, p. 308-317 : à Antioche, nombre de noms perses sont identifiés au sein de l'aristocratie, membres du corps politique (Malalas, XII, 372 ; 381). Sur le déroulement de la prise d'Antioche, Libanius, *Œuvres* XXIV, 38 ; LX, 2.

²⁴ PASCHOUD, F., 1971, p. 27.

²⁵ GAGÉ, J., 1952, 302-304 ; DOWNEY, G., 1961, p. 590-591.

²⁶ D'après N. Pigulevskaja les Perses auraient recueilli ces données directement auprès des prisonniers, FIGULEVSKAJA, N., 1963, p. 126. Les Perses connaissaient peut-être, plus simplement, les bases de positionnement des légions romaines. HUYSE, Ph., 1999/2, p. 82.

²⁷ HENNING, W. B., 1938, p. 834-835.

Épiphaneia, Kélenderis, Anémourion, Sélinous, Myônpolis, Antioche, Séleucie, Domitioupolis, Tyane, Césarée, Comana, Kybistra, Sébastée, Barata, Rhakoundia, Laranda, Iconion, [au total :] 36 »²⁸.

Les cités traversées en Syrie, en Cilicie et en Cappadoce diffèrent de l'itinéraire de la seconde campagne et élargissent l'aire de tutelle. Mais Antioche reste l'un des pôles stratégiques, impliquant un nouvel assaut victorieux, et de nouvelles déportations. Celles-ci n'épargnèrent d'ailleurs pas les principaux centres conquis d'Asie mineure, de Syrie, de Coélé-Syrie et de Mésopotamie du Nord. À cette date, ces régions ont depuis longtemps reçu une évangélisation en profondeur, et comportent des communautés chrétiennes dynamiques, structurées et hiérarchisées.

La Chronique de Séert

Le nom de son auteur n'est pas précisé²⁹. Les renseignements apportés pour la période sassanide sont particulièrement fiables³⁰. Ce document fait explicitement référence au transfert de chrétiens lors de la seconde incursion à Antioche, spécifiant que l'évêque Démétrianus était du nombre³¹. *La Chronique*, dont il manque aujourd'hui le début, commence avec l'histoire de l'empereur Valérien (253-260). Cependant, certains anachronismes restent inexplicables au VII^e siècle, reportant la rédaction entre 864 et 1020³².

b. Conditions de transfert des prisonniers

Il est difficile de trouver des informations sur les conditions dans lesquelles se déroulèrent ces déportations. D'après Ammien Marcellin, les prisonniers d'Amid et de Singara furent emmenés les mains liées dans le dos (*Rerum Gestarum* XIX, 9, 2 ; XX, 6, 8), pratique attestée au Proche-Orient avant notre ère. Les

exagérations de la documentation ne permettent pas de préciser davantage. Étaient-ils tous enchaînés ? Certaines sources, telle la *Chronique anonyme ad annum 819*, stipulent avec peu de vraisemblance que seuls les femmes et les enfants étaient épargnés des massacres³³. Sans doute faut-il voir dans ces détails une réminiscence des procédés d'Alexandre lui-même rapportés chez les auteurs classiques³⁴. Étaient-ils marqués au fer rouge ? Quinte-Curce présente cette pratique comme un phénomène courant chez les Perses à l'époque achéménide (V, 5, 2)³⁵. S. N. Lieu souligne les privations dont les prisonniers du Sassanide furent l'objet³⁶ ; quelques-uns seraient morts en route (Ammien Marcellin XIX, 6, 2) ; l'historien Zonaras évoque les maigres pitances (*Abrégé* XII, 23).

c. Les motivations de Šāpūr

Parmi les motifs essentiels, quatre sont à relever plus précisément.

— La sécurité des frontières. En 239/240, à la mort d'Ardašīr I^{er}, l'unité du pays n'est pas encore achevée. Les provinces occidentales disputées entre Romains et Sassanides faisaient jadis partie intégrante de l'empire achéménide. L'idée d'un projet impérial de reconquête de ces territoires est aujourd'hui quelque peu controversée³⁷. Les Sassanides, comme des Arsacides avant eux cherchaient à étendre leur influence, en particulier sur la Mésopotamie du Nord. L'expédition de Vologèse III en 161 avait d'ailleurs reçu l'appui des populations de Syrie et de Mésopotamie du Nord. Dans ces villes, nombre de communautés n'étaient pas opposées aux Perses (groupes juifs hostiles au joug romain, chrétiens, marqués par les persécutions sporadiques, Syriens enfin, parfois réfractaires au système d'enrôlement de l'armée romaine)³⁸.

— La surveillance des principales routes marchandes. À la fin de l'époque arsacide, Rome et la Syrie connaissent une augmentation du numéraire et

²⁸ MARICQ, A., 1958, p. 323-324.

²⁹ NAUTIN, P., 1974, p. 113-126. Réserves : FIEY, J. M., 1975-1976, p. 447-459. Très brève justification par NAUTIN, P., 1982, p. 313-314.

³⁰ De multiples détails, puisés sans doute à des sources plus anciennes aujourd'hui perdues, livrent des informations précises. *Les Histoires ecclésiastiques* d'auteurs du VII^e siècle comme Bar Saḥdē ou Bar Maryam, connu d'ʿAwdiṣōʿ de Nisibe, ASSEMANI, J. S., 1725, III/1, p. 321.

³¹ SCHER, A., 1907, réimpr. 1981, p. 221 [11]. Cf. HUYSE, Ph., 1999/2, p. 63. DODGEON, M. H., LIEU, S. N. C., 1991, p. 297, 394-395, n. 6.

³² MACOMBER, W., 1970, p. 210-213 ; DEGEN, R., 1970, p. 76-95.

³³ CHABOT, J.-B., 1937, p. 162, 176.

³⁴ CRÉPIN, V., 1931, p. 248-249 au moment du pillage de Persépolis, V, 6, 3.

³⁵ CRÉPIN, V., 1931, p. 240-241.

³⁶ LIEU, S. N., C., in FREEMAN, P., KENNEDY, D., (éd.), 1986, p. 478.

³⁷ HUYSE, Ph., 2002, p. 297-311. PANITSCHKE, P., 1990, p. 457-472.

³⁸ SARTRE, M., 1991, p. 390-392. GHIRSHMAN, R., 1972, p. 161-165. WIESEHÖFER, J., 1995, p. 369.

des demandes de produits de luxe en provenance de l'Orient ³⁹.

— L'entretien des troupes, garantie de leur homogénéité et de leur attachement à la cause royale. La récompense des armées se soldait également par une distribution de terres sur les frontières ; ce procédé devait essentiellement s'éprouver sous le règne de Khosrau I^{er} ⁴⁰.

— La récupération des savoir-faire occidentaux. Les déportations s'intègrent dans un système politique et militaire monarchique. En détruisant les centres économiques locaux, les Perses déportaient aussi les qualifications techniques dont pouvait bénéficier le développement de leur empire. D'autre part, l'apport de nouveaux groupes sélectionnés pour leur habileté permettait de suppléer au manque de main d'œuvre ⁴¹. En outre, le repeuplement même — marginal — de contrées hostiles et difficiles devait assurer une présence de défense et de surveillance minimales. Les cités fondées par Ardašīr et Šāpūr, sur des territoires fertiles mais relativement excentrés devaient faciliter une exploitation de ces domaines.

2. Géographie des implantations

Une géographie historique dressant la carte de l'implantation des déportés se fondera sur deux axes : les déclarations de Šāpūr I^{er} relatives aux fondations urbaines d'accueil évoquées dans l'inscription sur la Ka'aba de Zoroastre à Naqš-i Rostam (abrégée ŠKZ) ; les traces de prisonniers occidentaux dans la documentation disponible.

a. Fondations urbaines : le témoignage de la *Chronique de Séert*

Dans son inscription trilingue, Šāpūr I^{er} se vante d'avoir amené en déportation « dans son empire d'Iran » des hommes pris dans l'empire romain : les déplacements et les implantations s'effectuent en Perse, en Parthie, en Susiane, dans l'Asorestān et dans chaque pays où se trouvait l'un des domaines formés par Ardašīr, « (son) père, et [par ses] grands-pères et ancêtres » ⁴². La *Chronique de Séert* confirme l'im-

plantation dans ces régions et dans les villes construites par Ardašīr ; elle évoque les pays de l'Iraq (Babylonie), de la Susiane, de la Perse et de la Mésène. Eutychius et Ibn Qutaiba mentionnent six villes fondées par Ardašīr, renseignement qui proviendrait d'Ibn-al Muqaffa' d'après A. Christensen ⁴³. L'historien Ṭabarī quant à lui énumère huit cités construites par le souverain qui leur donna son nom : Rēw-Ardašīr, Rām Ardašīr, souvent confondue avec Hormizd-Ardašīr (ou Hormizd-Šahr, ou Hormšīr) qui correspond à al-Aḥwaz, Weh-Ardašīr près de Ctésiphon, Ardašīr-Khurrah sur la côte iranienne du Golfe (Siraf), Pasa- (ou Pit-)Ardašīr en péninsule arabique (ou Ḥaṭṭa), Nūd-Ardašīr (Hazza en Adiabène), Astawad (?) ⁴⁴. Il semblerait que la ville d'Hormizd-Ardašīr ait été érigée par le petit-fils d'Ardašīr, fils de Šāpūr I, qui aurait donné son nom à la ville ⁴⁵.

L'auteur de la *Chronique de Séert* énumère les villes où les captifs furent installés. Trois portent le nom de Šāpūr, qui les fit construire ⁴⁶ :

— en Mésène, Šād-Šāpūr (Dayr Mihraq ou Dayr al-Murra des sources arabes) dont le nom nabatéen est Raīmā. Nous savons que le diocèse eut plusieurs évêques à l'époque de Pāpā, dont David de Pherat de Mésène ⁴⁷.

— La *Chronique* évoque la construction d'une seconde ville, en Perse, « qui s'appelle encore aujourd'hui Šāpūr ». D'après V. G. Lukonin, quinze villes auraient été fondées, portant son nom ⁴⁸. En Perse, l'un des centres les plus connus reste Veh-Šāpūr (Bīšāpūr), où le souverain se fit construire un palais dont les fouilles furent entreprises avant la seconde guerre mondiale par G. A. Salles et R. Ghirshman. La localisation était favorable, sur la rivière Hilla, au cœur d'un nœud routier, à proximité du port fluvial de Tawāz. La concentration de déportés à Bīšāpūr favorisa les vastes travaux que le monarque fit exécuter.

³⁹ CHRISTENSEN, A., 1944², p. 96.

⁴⁰ Ṭabarī, *Annales*, NOLDEKE, Th., réimpr. 1973, p. 11-12, 19-20. YARSHATER, E., 1985-. Cf. al-Ta'ālībī, ZOTENBERG, H., 1900, p. 485-486.

⁴¹ MARQUART, J., 1901, p. 144.

⁴² La fondation des villes par les rois sassanides suscita bien souvent l'atrophie des cités voisines. L'opulence des nouvelles fondations urbaines, créations souvent artificielles, peuplées par la contrainte ou par attraction d'avantages, ne durait cependant qu'un temps, puisque les faveurs attribuées par chaque souverain à sa ville éponyme n'étaient pas nécessairement maintenues par les successeurs.

⁴³ SCHER, A., 1907, réimpr. 1981, p. 236 [26].

⁴⁴ LUKONIN, V. G., 1983, réimpr. 1996², p. 725.

³⁹ DEBEVOISE, N. C., réimpr. 1968, p. 203.

⁴⁰ GARSOÏAN, N., 1983, réimpr. 1996², p. 588-589. Cf. RUBIN, Z., 1995, p. 227-297.

⁴¹ KETTENHOFEN, E., 1994, p. 302b, s.v. « Deportations ». Cf. CHRISTENSEN, A., 1944², p. 369-370.

⁴² MARICQ, A., 1958, p. 324. HUYSE, Ph., 1999/2, p. 975 ; *id.*, 2002, bibliographie.

— La troisième ville porte le nom de « Grand [est] Šāpūr », Vazurg (Buzurg)-Šāpūr. Il s'agit de Marw Ḥabor, sur les bords du Tigre, « qui est 'Ako-borā ». Cette ville est en réalité située sur un ancien lit du Tigre, sur la rive gauche, entre Samarra et Bagdad. La déportation toucha également les environs de la ville, toutes les bourgades avoisinantes et les campagnes. Ṭabarī attribue sa fondation à Šāpūr II ⁴⁹.

Ces précisions corroborent et détaillent les localités d'implantation que la déclaration victorieuse de Šāpūr n'indiquait que sous le nom de la province dont elles relevaient. À ces trois villes principales, la *Chronique* ajoute la réédification, dans le Ḥūzistān, de Gundēšāpūr « qui était tombée en ruines (...) Il l'appella Anti Šāpūr, nom formé du grec et du persan signifiant "Tu es l'équivalent de Šāpūr" ». Le nom Anti Šāpūr est certainement une déformation pour *Andēw-i Šāpūr* selon A. Scher ⁵⁰, *Veh-Andiyok-Šāpūr* d'après R. Gyselen, c'est-à-dire « la meilleure Antioche de Šāpūr » ⁵¹. Cette construction se greffa sur l'ancienne ville de Bēth-Lapaṭ — nom qui se conserva chez les Syriens. Pourtant, aucune trace archéologique d'une implantation plus ancienne n'a été retrouvée permettant d'accréditer les données textuelles ⁵². P. Peeters a relevé les convergences narratives dans les sources arabes qui confirment cette localisation de la *Chronique de Séert* : Ṭabarī ainsi que Yāqūt lient la fondation à une victoire de Šāpūr sur Valérien ⁵³. P. Schwartz donne le texte d'Ibn Wādir qui énonce : « Le fils d'Ardašīr Šāpūr entreprit une expédition dans le pays des Romains, conquiert plusieurs villes et emmena les Romains en captivité. Il édifia ensuite la ville de Gundēšāpūr et y établit ses prisonniers romains » ⁵⁴.

L'auteur de la *Chronique* laisse entendre qu'une forte minorité chrétienne faisait partie des convois de déportés et fut établie dans ces villes — Gundēšāpūr est explicitement mentionnée. Précisons que Barhebraeus croit savoir que vers 270, Šāpūr aurait obtenu la main de la fille d'Aurélien, scellant la paix entre les deux empires ; cette épouse aurait vécu à Gundē-

šāpūr entourée de médecins grecs et de savants occidentaux ⁵⁵. À ces localités, la *Chronique* ajoute le toponyme d'Īrānšahr, en Perside ⁵⁶.

<i>Chronique de Séert</i>	<i>Inscription trilingue</i>
	Déportés dans notre Empire d'Iran
Veh-Šāpūr (Bīšāpūr)?	en Perside en Parthie
Gundēšāpūr	en Susiane
Marw Ḥabor (Vazurg-Šāpūr)	dans l'Asorestān dans les domaines de notre père (Ardašīr) et de nos ancêtres
Šād-Šāpūr en Mésène	

b. Traces d'implantation d'occidentaux

Les sources permettent de préciser davantage les régions géographiques dans lesquelles les prisonniers furent installés. Aux dires de la *Chronique de Séert*, l'empereur Valérien fut conduit dans le « pays des Nabatéens » ⁵⁷, qui correspondrait d'après Ṭabarī au Sūrestān, c'est-à-dire au Sawād, dans la région du Bēth-Aramāyē ⁵⁸. La localisation du site a suscité quelques réserves. Le texte de la *Chronique* propose An-Nabaṭ. Il est certain que des prisonniers romains participèrent à la construction, dans le Ḥūzistān, d'un barrage en aval de la ville de Šūštar, sur la rivière éponyme ; cette construction est connue sous le nom de « barrage de l'empereur », *Band-i Kaisar* ⁵⁹. L'empereur romain participa-t-il personnellement aux travaux, ce dont les sources gardèrent mémoire par l'appellatif « Kaisar » ? Ou cette appellation évoque-t-elle seulement un ouvrage des armées déportées ? Quoi qu'il en soit, ce surnom laisse croire que Valérien séjourna dans cette région. Aussi, F. Decret proposa-t-il la lecture de Bēth-Lapaṭ pour « An-Nabaṭ », rectification historiquement plus concordante puisque Gundēšāpūr, capitale du Ḥūzistān et résidence royale, accueillit des déportés ⁶⁰. Nous ne savons si Šūštar reçut effectivement une colonie de captifs. Le chantier du barrage à proximité a pu attirer une concentration d'ouvriers (étrangers). Un témoignage, certes tardif, appuyerait cette intuition :

⁴⁹ Ṭabarī, *Annales*, NÖLDEKE, Th., 1879, réimpr. 1973, p. 57. Cf. BRUNNER, C., 1983, réimpr. 1996², p. 759.

⁵⁰ SCHER, A., 1907, p. 221 [11]. D'après Ṭabarī, Šāpūr appela cette ville Veh az-Andēw-i-Šāpūr, *Annales*, NÖLDEKE, Th., 1879, réimpr. 1973, p. 41.

⁵¹ GYSELEN, R., 1989, p. 61. Ses ruines seraient actuellement près de Šāhabād au Sud de Dizfūl.

⁵² McC. ADAMS, R. M., HANSEN, D. P., 1968, p. 53-70.

⁵³ PEETERS, P., 1924, p. 299.

⁵⁴ SCHWARZ, P., 1921, p. 346.

⁵⁵ BUDGE, E. A. W., 1932, p. 56-57.

⁵⁶ SCHER, A., 1907, I/1, p. 222 [12].

⁵⁷ SCHER, A., 1907, I/1, p. 220 [10].

⁵⁸ Ṭabarī, *Annales*, NÖLDEKE, Th., 1879, réimpr. 1973, p. 22.

⁵⁹ *Ibid.*, NÖLDEKE, Th., 1879, réimpr. 1973, p. 29-30.

⁶⁰ SACHAU, E., 1916, p. 961. DECRET, F., 1979, p. 108, n. 71. Pour une critique de la méthode adoptée par l'auteur, cf. TARDIEU, M., 1980, p. 132, §478.

l'historien Ibn Qutaïba affirme en effet qu'avec Bīšāpūr et Gundēšāpūr, Šūstar formait l'une des trois villes où Šāpūr installa des prisonniers romains après sa victoire sur l'empereur Valérien, à partir de 260 ⁶¹. Selon M.-L. Chaumont, après J. M. Fiey, Hormizd-Ardašīr aurait peut-être reçu des déportés en raison de sa fondation toute nouvelle en l'honneur du prince héritier. Une présence chrétienne ancienne expliquerait une fondation épiscopale assez tôt ⁶².

Il est vraisemblable que la Babylonie centrale, cœur administratif et politique de l'empire, constituait un pôle récepteur pour les nouveaux arrivants. Nous retrouverons trace de ce noyau de déportés plusieurs générations après, en particulier à Weh-Ardašīr/Ctésiphon. Dans la première moitié du IV^e siècle, un certain Bar Šaba vient étudier dans la capitale ⁶³. Son nom, qui signifie « fils de la déportation », est un pseudonyme qui révèle ses origines familiales.

Les additifs à l'original du martyrologe hiéronymien, repris par différents martyrologes latins dont celui de Bède, conservent la tradition d'un évêque de Babylone du nom de Polychrone, déporté avec ses compagnons, martyr en 298 sous l'empereur Dèce (BHL 6884, 6-8). Le titre d'évêque de Babylone a été controversé et J. M. Fiey dans ses « notes d'hagiographie syriaque » souligne que le titre de Babylone comme équivalent de Bagdad n'apparaît qu'à la fin du VIII^e siècle, aucun évêché de Babylone n'étant signalé dans l'antiquité ⁶⁴. Il serait donc probable que ce martyr ait tout d'abord été considéré comme évêque en Babylonie. La *Chronique de Séert* mentionne d'ailleurs explicitement la Babylonie comme aire d'accueil de déportés de la région romaine sous le nom d'Iraq, l'Asoreštān de l'inscription trilingue. H. Delehayé a révisé le contexte : ce que la légende situe sous Dèce serait une erreur pour « le Dace », désignation de l'empereur Galère originaire de cette province ; Galère s'auréola du titre de *Persicus maximus* en 297 après une incursion en Babylonie, Assyrie, Hyrcanie, et jusqu'en Bactriane. Polychrone aurait été martyrisé lors de l'occupation romaine ; l'exécution de prêtres (Parmenius, Elimas, Chrysotelus), de diacres (Lucas et Mucius) et de deux chrétiens (Olym-

pias et Maximus), de la même « juridiction ecclésiastique », suit la mort de l'évêque ⁶⁵.

Une mention tardive dans les synodes syriens orientaux fait état d'une « captivité de Belāšphar » ; l'évêque Haṭiṭa signe au synode de Dadišo' en 424, sous la titulature de « Šebīta de Belāšphar » ⁶⁶. Des camps de captivité auraient donc été établis dans le Zagros ; Belāšphar, « gloire de Balaš » correspondrait à la ville de *Βολογισίφορα* de Stéphane de Byzance, ville perse *πόλις περσικῆς*. D'après M.-L. Chaumont, cette transposition du grec proviendrait d'une forme parthe, permettant d'y voir en fait une ville arsacide qui aurait été bâtie à l'époque des Vologèse, et tardivement attribuée par erreur au Sassanide Balaš ⁶⁷. J. M. Fiey adopte la graphie « Bēth-Lāšphār », dénomination ecclésiastique tirée du *Synodicon Orientale*, et la généralise ; son choix se détermine à l'appui des textes syriaques et, en particulier, des *Annales* de Ṭabarī ⁶⁸. La province ecclésiastique avait pour centre la ville de Ḥulwān (ancienne Halah), capitale de la Chalacène ⁶⁹.

3. Les conditions de vie des déportés

Une évaluation sociologique du groupe des déportés sous Šāpūr I^{er} et ses successeurs nécessite une évaluation de leur degré d'insertion dans la société nouvellement investie au sein de l'empire iranien. Deux types de sources rendent possible cette approche : la documentation épigraphique d'une part (en particulier les inscriptions de Šāpūr), et littéraire d'autre part, avec les éléments historiés des chroniques et les actes de martyrs. Ces derniers ont été étudiés jusqu'à présent selon des optiques précises qui privilégiaient l'histoire des persécutions ; ainsi G. Hoffmann ⁷⁰, O. Braun ⁷¹ ou G. Wiessner ⁷². Ce dernier travail fait désormais date. L'auteur recense commodément les travaux antérieurs concernant les

⁶¹ BÜCHNER, V. E., 1998, p. 319-321, s. v. « Šhāpūr ».

⁶² FIEY, J. M., 1970 (Élam), p. 130-131 ; CHAUMONT, M.-L., 1988, p. 74, n. 88 ; p. 128. Elle ajoute à cette hypothèse la ville de Karkā d-Lédan.

⁶³ FIEY, J. M., 1973 (chrétientés), p. 76 ; SCHER, A., 1907, I/1, p. 143-146.

⁶⁴ FIEY, J. M., 1966 (Notes), p. 137-145.

⁶⁵ DELEHAYE, H., 1933, p. 34-98 ; *id.*, ASS Feb. II, p. 5-6 ; April II, p. 371-372 ; Jul. VII, p. 141-152.

⁶⁶ CHABOT, J.-B., 1902, p. 43, 285 (trad.).

⁶⁷ CHAUMONT, M.-L., 1974 (Vologèse), p. 82-83.

⁶⁸ CHABOT, J.-B., 1902, p. 670. Ṭabarī, *Annales*, NÖLDEKE, Th., 1889, réimpr. 1973, p. 134, n. 3. FIEY, J. M., 1970 (Médie), p. 361.

⁶⁹ FIEY, J. M., 1993, p. 92, s. v. « Hulwan ». BRUNNER, C., 1983, réimpr. 1996², p. 759.

⁷⁰ HOFFMANN, G., 1880, 1886².

⁷¹ BRAUN, O., 1915.

⁷² WIESSNER, G., 1962 ; *id.*, 1967. Cf. BROCK, S. P., 1968, p. 300-309.

martyrs sous Šāpūr II ⁷³. Si une approche quantitative ne peut être entreprise en raison de la faiblesse documentaire, la prise en compte de trajectoires individuelles sur le long terme permettra d'approfondir le milieu de vie et des moyens d'adaptation de ces exilés d'"Occident".

Les conditions de vie des exilés s'évaluent également à partir de l'acception donnée au mot "déporté". Les différences de statuts peuvent fournir des éléments quant à l'implantation du christianisme sur le sol iranien. Les régions de provenance des prisonniers pourraient-elles accréditer la thèse d'une formation d'un noyau homogène, permanent, dans les deux empires, remettant en cause la notion de frontière au sens limitatif le plus strict ?

a. Sociologie et catégories socio-professionnelles

D'après l'inscription sur la Ka'aba de Zoroastre à Naqš-i Rostam (ŠKZ), les captifs furent installés dans le pays de Šāpūr pour y travailler ses terres.

Domaine agricole

La *Chronique de Séert* précise que le roi, dans chaque ville d'accueil, donnait aux captifs « des terres à cultiver et des demeures à leur usage ». D'après cette source, les chrétiens furent nombreux à en bénéficier ⁷⁴. Cette distribution de la surface cultivable mise à la disposition des arrivants renforçait la dyna-

mique agricole et économique de l'empire, contribuant à la mise en valeur des richesses de production. Des conditions financières particulières semblent avoir favorisé l'implantation de ces populations. La même chronique, dans un autre passage, spécifie qu'elles possédaient des terres sans en payer le prix ⁷⁵. Cet avantage laissé aux déportés contribua sans doute à leur intégration. Or, les cultivateurs, et *a fortiori* les minorités travaillant la terre, étaient soumis à l'impôt. Ainsi les exilarques juifs payaient-ils régulièrement tribut aux rois arsacides puis aux sassanides au nom de la communauté, comme droit du sol (TB *Shebuot* 6a ; *Shabbat* 55a...) ⁷⁶.

L'un des objectifs de cette réquisition des savoir-faire réside dans la reconstruction, l'entretien et l'élaboration des systèmes d'irrigation. La région centrale de Babylonie, Kaškar et ses environs jusqu'à la Mésène, formait un territoire étroitement quadrillé par les rigoles d'irrigation, justifiant l'appellation de *Zabē* (arabe: al-Zawabi). Les recueils législatifs tardifs comportent des clauses relatives à ces structures. Ainsi, le corpus juridique d'Īšō'bokht évêque de Perse ⁷⁷ comportait une section, perdue, consacrée à cette thématique (IV, 12) ⁷⁸. D'autres codifications civiles permettent néanmoins de mieux évaluer à quel genre de travail étaient astreints les étrangers, ainsi que leurs conditions de vie. Depuis Ch. Bartholomae, le traité d'époque sassanide, *Mādayān ī hazār dādestān*, « Recueil des mille jugements », a été particulièrement étudié ⁷⁹. Le chapitre XXII est consacré aux diverses formes d'exploitation des canaux. La construction de ces canaux nécessitait l'entreprise de plusieurs personnes réunies en une société (*hambāyih*) dont chaque membre, possédant un terrain limitrophe, avait intérêt direct à ces travaux. Pouvons-nous y voir un système corporatif dont les finalités d'encadrement aurait en quelque sorte bloqué le processus intégrateur ? La faiblesse des sources et des documents permettant d'évaluer le fonctionnement des méthodes de travail et les liens sociaux de ce groupe aux charges bien définies, ne permet pas de le penser.

⁷³ Essentiellement ceux de J. Labourt et de P. Peeters, WIESSNER, G., 1962, p. 7-39.

⁷⁴ SCHER, A., 1907, I/1, p. 221 [11]. Les écrivains ecclésiastiques du VI^e siècle ont retenu la promulgation d'un édit de tolérance par Šāpūr I^{er} ; cf. Élisée Vartabed, *Histoire d'Arménie* III, 15-18, LANGLOIS, V., 1867, p. 202-203 ; THOMSON, R. W., 1982, p. 119-120. Ce récit comporte bien des anachronismes et des exagérations, et cet édit n'est pas historiquement prouvé. Mais M.-L. Chaumont a confirmé les dires de Vartabed par un extrait jusque-là passé inaperçu de l'*Histoire ecclésiastique* de Jean d'Éphèse (II, 20) ; CURETON, W., 1853, p. 98. CHAUMONT, M.-L., 1964, p. 183-184. Mais l'identification de Šāpūr n'est pas certaine. En effet, un édit de tolérance ne se justifie pas sous le fils d'Ardašīr à une époque où la défense du zoroastrisme contre des minorités religieuses ne se posait pas. Revenant sur ses positions dans un sens opposé, CHAUMONT, M.-L., 1974 (édit), p. 72 n. 4. S'il existe dans la littérature hagiographique trace d'une accalmie durant la persécution de Šāpūr II, elle reste très circonscrite : cf. Sozomène, *HE* II, 11. *AMS* II, p. 253. SCHER, A., 1907, I/1, p. 288-289. WIESSNER, G., 1962, p. 141, 151-153, 167, 187. Les chroniqueurs syriaques et musulmans soulignent en revanche la tolérance et la clémence de Šāpūr III, Ṭabarī, *Annales*, NOLDEKE, Th., 1889, réimpr. 1901, p. 70. ABBELOOS, J.-B., LAMY, T. J., 1872, p. 42. Vartabed pareillement, LANGLOIS, V., 1867, II, p. 68.

⁷⁵ SCHER, A., 1907, I/1, p. 23 [13].

⁷⁶ Cf. WIDENGREN, G., 1961 (status), 145. LUKONIN, V. G., 1983, réimpr. 1996², p. 728.

⁷⁷ Le synode de 544 mentionne la présence d'un évêque de ce nom à Rēv-Ardašīr, CHABOT, J.-B., 1902, p. 322.

⁷⁸ SACHAU, E., 1914, p. 182-183.

⁷⁹ BARTHOLOMAE, Ch., 1918, p. 36-37. 1^{ère} édition BULSARA, S. J., 1937. Cf. PERIKHANIAN, A., 1973, trad. GARSOĪAN, N., 1997 ; cf. aussi MACUCH, M., 1993.

Domaine artisanal

Le pseudo-Faustus de Byzance énumère les principales catégories sociales objets de l'intérêt des Sassanides : spécialistes des techniques d'irrigation et ingénieurs hydrauliques, métallurgistes, orfèvres, maçons, tailleurs de pierre, architectes, tisserands... (V, 4)⁸⁰. Les prisonniers de guerre étaient répartis en groupes par lieu d'origine⁸¹ tels les habitants de Šūštar sous Šāpūr II, répartis en quartiers selon leurs origines tout en s'étant adaptés à la vie locale et au mode de vie babylonien ou perse⁸². Il est vraisemblable que des attributions laborieuses aient été imparties spécifiquement aux femmes et aux hommes⁸³. La *Lettre de Tansar* confirme la réputation des artisans occidentaux pour les Iraniens :

« L'équitation du Turc, l'intelligence de l'Inde, l'artisanat et l'art de Grèce, Dieu a doté notre peuple (les iraniens) avec tout cela, plus richement que ce qu'on trouve dans d'autres nations isolément »⁸⁴.

Les guerres de Šāpūr eurent pour principales conséquences un renouvellement des forces de production et l'apparition de nouveaux produits techniques. Là encore, les sources sur la période restent ténues, mais l'examen d'itinéraires individuels de descendants de déportés permet d'appréhender le mode de vie des générations exilées. Les chroniques syriaques et les actes synodaux ont retenu les noms de nombreux chrétiens. Avec l'histoire de Phusik, les actes des martyrs offrent un rare exemple de réussite ; bien que situé au premier quart du IV^e siècle, dans le contexte des déportations de Šāpūr II, ce récit permet une analyse comportementale type chez un déporté grec en milieu iranien (BHO 993)⁸⁵. G.

Wiessner a pu suggérer que l'auteur de ce texte, probablement originaire de Karkā d-Lédan, proviendrait de ces zones de déportation, lui-même sans doute déporté⁸⁶. Le texte rapporte explicitement que le protagoniste était chrétien et fils d'un déporté transplanté à Vēh-Šāpūr (Bīšāpūr) dans le Fārs, cité déjà choisie par Šāpūr I^{er} pour établir quelques-uns des captifs de ses 2^e et 3^e campagnes : le texte commet une imprécision lorsqu'il évoque son père, prisonnier « sous Šāpūr fils d'Hormizd » (AMS II, Paris, 1891, 208) ; néanmoins, il convient de rejeter une identification avec Šāpūr II, qui ne correspond pas au contexte littéraire. La date du martyre de Phusik (il est l'une des premières victimes de la grande persécution) et sa position sociale confortable à l'issue d'une carrière longue et progressive plaident en faveur d'une installation de ses parents en territoire iranien sous le règne du premier Šāpūr. C'est là qu'il prend la succession de l'atelier de son père, artisan tisserand⁸⁷. Les déportés de Šāpūr I^{er} s'étaient déjà regroupés en corps de métiers distincts⁸⁸. Lors de son installation dans la ville nouvelle de Karkā d-Lédan, Phusik se déplace avec toute sa corporation⁸⁹. Ce détail souligne un mode de vie particulier aux générations de déportés : l'insertion sociale (il est marié à une iranienne ; son nom est iranien⁹⁰) n'exclut pas un comportement de groupe affirmé, autonome et distinct.

Dans l'organisation de l'artisanat, une place importante fut laissée au perfectionnement de la fabrication des textiles, en particulier le tissage et la préparation des soieries. Ces techniques ont pu se renforcer sous influence occidentale grâce à des métiers à tisser plus complexes venus de Syrie⁹¹. Ce type de métier, apparu entre le I^{er} et le III^e siècle, est plus élaboré et plus mécanisé que le métier chinois ; il permettait des largeurs de tissu plus importantes (85 cm dans le bassin méditerranéen, alors que les étoffes chinoises recouvraient seulement 50 cm)⁹². L'archéologie a

⁸⁰ LANGLOIS, V., 1867, p. 262. GARSOÏAN, N., 1989, p. 193.

⁸¹ TOUROUETS, A., 1998, p. 81.

⁸² Cf. Abū'l-Fidā', *Géographie* II, p. 83-90 ; FIEY, J. M., 1970 (Élam), p. 135. Plus tard, sous Khosrau I^{er}, en 540, des prisonniers romains originaires d'Antioche seront établis dans « la meilleure Antioche de Khosrau » que les sources arabes appellent al-Rūmīya, non loin de Séleucie. Le souverain confiera le contrôle du groupe à un certain Barāz, un chrétien. D'après Ṭabarī, un quartier particulier subdivisé en cinq sections leur fut dévolu, NÖLDEKE, Th., 1889, réimpr. 1973, p. 165, 292. FIEY, J. M., 1977 (Rūm), p. 367-370.

⁸³ Procédé bien connu des Assyriens. Les archives du dernier roi de Mari, Zimri-Lim, rendent compte d'une affectation des premières dans des ateliers de tissage et de la majorité des seconds aux domaines ruraux relevant du palais.

⁸⁴ BOYCE, M., 1968, p. 64.

⁸⁵ AMS II, 1891, p. 208-254. Cf. WIESSNER, G., 1968, p. 231-251.

⁸⁶ WIESSNER, G., 1962, p. 94-98, plus généralement p. 40-93.

⁸⁷ Le père de Siméon Bar Sabba'e était lui aussi tisseur de soie pour le roi, KMOSKO, M., 1907, p. 728.

⁸⁸ Dans l'empire romain oriental, les artisans étaient eux aussi organisés en corporations, CRACCO-RUGGINI, L., 1970-1971, p. 96-103.

⁸⁹ AMS II, 1891, p. 209.

⁹⁰ JUSTI, F., 1895, p. 256.

⁹¹ PFISTER, R., 1937, p. 24-25.

⁹² Pour E. Herzfeld, les Perses connaissaient un type de mécanisation provenant de la Bactriane hellénistique, HERZFELD, E., 1905, p. 67.

montré que l'apparition de ces techniques dans l'empire sassanide fut corrélative aux campagnes militaires, et ce dès Šāpūr I^{er} et surtout sous Šāpūr II⁹³. Avec la nouvelle vague de déportés emmenés par Šāpūr II, les techniques devaient connaître une évolution. D'après Mas'ūdī, c'est vers cette époque que se perfectionne encore la fabrication des *dibadz pušeri* (brocart ou soie brochée de fils d'or et d'argent), de couvertures et de tapis qui devaient faire la célébrité de la région du Hūzistān⁹⁴. L'historien arabe signale que nombre d'industries furent introduites en Perse par ces déportés de Haute-Mésopotamie ; al-Ta'ālībī rapporte lui aussi que Šāpūr emmena une multitude de captifs, dont il établit une partie à Šūštar et à Karkā d-Lédan comme tisseurs de brocart et de soie⁹⁵.

Domaine architectural

L'étude de G. Tchalenko a bien montré la fréquence d'une double activité chez les cultivateurs syriens, occupés à leurs exploitations six mois de l'année, et exerçant le métier de menuisier ou de tailleur de pierre dans les carrières pendant l'hiver⁹⁶. Ce furent surtout les vastes entreprises royales qui absorbèrent cette main-d'œuvre spécialisée.

Les ouvrages d'art les plus connus sont les ponts réalisés par les prisonniers romains dans la région du Hūzistān. Nous avons parlé d'un barrage appelé *Band-i Kaisar* aux environs de Šūštar, long de 550 mètres, destiné aux travaux d'irrigation. L'ancienne tradition perse d'ingénierie hydraulique était ainsi associée à l'expérience occidentale⁹⁷. Sur la Karkā, près de Karkā d-Lédan, un autre ouvrage a été signalé, le pont de Pā-yi Pūl⁹⁸, sans oublier celui, fameux, construit sur la rivière Āb-e Dez, à Dizfūl, commencé par Ardašīr afin d'améliorer la route à travers le district montagneux jusqu'à la province voisine de Māh ; Šāpūr devait poursuivre les travaux, mettant à l'œuvre des "Romains"⁹⁹.

L'influence "occidentale" se ressent aussi dans les plans de villes édifiées par ces déportés. Le plan de la ville de Bīšāpūr suit les grands principes des

constructions hellénistiques, présentant une forme rectangulaire avec croisements perpendiculaires des deux axes principaux¹⁰⁰. La régularité du tracé aboutit ainsi à une division de la ville en quatre parties, chacune quadrillée de rues secondaires distribuées à espacement égal. D'après Ṭabarī, Gundēšāpūr fut bâtie par un architecte du nom de Bil à qui le souverain avait confié cette tâche ; d'après l'*Histoire de Karkā d-Bēth Sloq*, un certain Totāī, prisonnier occidental, participa aux constructions de la ville en tant que surveillant des travaux sous Šāpūr I^{er}¹⁰¹. Cette ville, ancien centre de déportés occidentaux, était construite sur le plan d'un camp militaire romain. Les premiers habitants ont pu être d'anciens soldats capturés à la bataille d'Édesse et de Carrhes¹⁰².

Les influences "occidentales" s'affirment également à travers l'érection de monuments dont la décoration, le style, l'ornementation, trahissent une main étrangère¹⁰³ ; ainsi en est-il à Bīšāpūr pour un édifice à colonnes, dont les chapiteaux sont travaillés selon des critères artistiques grecs¹⁰⁴. Une inscription bilingue précise la fin du chantier en 266, six années après la dernière campagne de Šāpūr, et le nom de l'ouvrier qui rédigea le texte, 'ps'y, Afsaī, originaire de Ḥarrān¹⁰⁵. Une forteresse, dans le quartier royal à l'Est de la ville, a révélé une cour à mosaïques ainsi qu'un *iwān* pavé de panneaux rectangulaires en mosaïques également, figurant danseuses, musiciennes, courtisanes, nobles dames, et comportant des portraits¹⁰⁶. Les mosaïstes de Šāpūr « étaient certainement romains, ou venaient des provinces romaines » ; mais les dessinateurs qui exécutèrent les

¹⁰⁰ GHIRSHMAN, R., 1941/1951, I, p. 26-27 ; II, 1956, p. 25.

¹⁰¹ AMS II, 1891, p. 524.

¹⁰² FIEY, J. M., 1969 (Élam), p. 228-229. Le plan rectiligne des rues de Gundēšāpūr a été reconnu comme un exemple des projets urbains d'Hippodamos. Cf. aussi à Chogha Kal près de Rasvand, POTTS, D. T., 1999, p. 419. Yāqūt parle d'un tracé en échiquier, FIEY, J. M., 1969 (Élam), p. 228 n. 25.

¹⁰³ G. Salles et R. Ghirshman ont relevé des ressemblances entre un petit palais et certains monuments de Shehba-Philippopolis en Syrie, construite sous Philippe l'Arabe, SALLES, G., 1941, p. 521 ; *id.*, 1942, p. 99-100 ; Pl. XXIII. Cf. ALTHEIM, A., 1943, III, p. 100 ; Pl. LXXXIX-CIII. DUNAND, M., 1926, p. 326-328 ; Pl. LXVII, I.

¹⁰⁴ GHIRSHMAN, R., 1956, II, pl. I, F.

¹⁰⁵ BACK, M., 1978, p. 381. GHIRSHMAN, R., CHRISTENSEN, A., 1936, p. 128 ; surtout GHIRSHMAN, R., 1938, p. 13. GHIRSHMAN, R., 1956, p. 26.

¹⁰⁶ SALLES, G., GHIRSHMAN, R., 1936, 117-119. GHIRSHMAN, R., 1938, p. 17-18.

⁹³ STEIN, A., 1921, p. 907-909.

⁹⁴ BARBIER DE MEYNARD, C., 1863, p. 186-187.

⁹⁵ ZOTENBERG, H., 1900, p. 530.

⁹⁶ TCHALENKO, G., 1953, I, p. 42-53, 418, 420.

⁹⁷ NÖLDEKE, Th., 1879, réimpr. 1973, p. 33.

⁹⁸ GYSELEN, R., GASCHE, H., 1994, p. 31.

⁹⁹ BRUNNER, C., 1983, réimpr. 1996², p. 754. M. Dieulafoy souligne les techniques occidentales utilisées dans ces ouvrages de maçonnerie, notamment l'emploi de blocs retenus par du ciment, DIEULAFOY, M., 1884, p. 105 ; 109.

cartons de maquette étaient iraniens ¹⁰⁷, profondément influencés par les réalisations antiochéennes.

Quelques trajectoires individuelles

Lors des assemblées synodales orientales, les corporations de métiers envoient parfois un responsable explicitement chrétien, qui appose sa signature à la fin des déclarations communes ; ces traces sont un signe de la permanence d'un groupe qui, au fil des générations, a maintenu son unité professionnelle. En 544, nombre de participants proviennent de Karkā d-Lédan, Bēth-Lapaṭ, Hormizd-Ardašīr et Šūštar, villes dont la population fut accrue par d'importants noyaux de déportés. Parmi les évêques signataires accompagnant l'un de ces groupes figure un certain Paulus ; ses 19 concitoyens portent des noms persans (à l'exception de Mār Jacques fils de Mihûn, sans doute clerc ou moine) ¹⁰⁸. De Karkā d-Lédan, l'un d'eux, Wardayē, s'auto-présente comme *qirougbedh* (*kirrōgbed*), « chef des artisans » ¹⁰⁹ ; cette fonction très honorifique souligne l'influence du personnage au sein de la cité et, bien qu'il ne soit pas zoroastrien, dans l'administration étatique ¹¹⁰. Cette ascension était en effet limitée par des conditions très strictes ¹¹¹. L'ordre sacerdotal défendait ses prérogatives avec un mépris pour les classes inférieures, ce qui explique sans nul doute le peu d'informations dans les ouvrages pehlevi concernant artisans et paysans ¹¹². L'un des concitoyens de Wardayē, Abraham, surnommé Aḥouhi, est *artaštansalār* (corrompu en *ارتاشتانسالار*) de Ērān-xwarrah-Husrau, que Chabot identifie au titre persan d'*artēštārān Sālār*, « commandant en chef des troupes ». Les chrétiens de Bēth-Lapaṭ sont les plus nombreux au synode, représentés par des notables à la tête de corporations

de métiers ¹¹³. Phusik gravit les échelons d'une carrière sociale. Parti avec toute sa famille de Bīšāpūr à Karkā d-Lédan, il devient *qirougbedh* (*kirrōgbed*), chef non seulement des soyeux, mais encore de tous les artisans du roi, enfin inspecteur à Šād-Šāpūr. La volonté centralisatrice de Šāpūr II avait rassemblé les artisans à Karkā autour de son palais, regroupés en une unité administrative aux divisions (*tagma*) très hiérarchisées sous l'autorité du *qirougbedh* ¹¹⁴. L'auteur de la *Passion* de Phusik insiste sur cette assemblée unique, suggérant que sous les rois précédents, chaque métier formait un corps autonome ¹¹⁵.

b. Le statut de déporté : variété d'acceptions

Les documents laissent transparaître très peu d'éléments sur cette question, parlant souvent d'esclavage (Ammien Marcellin, *Rerum Gestarum* XIX, 6, 2 ou Procope, *Guerre des Perses* I, 7, 32 ; II, 9, 14 par exemple). D'après Procope, les déportés sont des « prisonniers de guerre du roi », « appartenant au roi » (II, 14, 3 ; VII, 4). La *Chronique de Séert* souligne l'assujettissement au roi vainqueur. Cependant, le droit sassanide différencie les asservis *anšahrig* (c'est-à-dire ceux qui proviennent « d'un autre pays »), et les *bandag* (esclaves nés en cet état) ¹¹⁶. Nous avons vu que les conditions de captivité des artisans déplacés n'étaient pas oppressives. D'après la *Chronique de Séert*, Gallien, successeur de Valérien, aurait incité un mouvement de retour des déplacés ¹¹⁷ ; mais il semble que beaucoup ne revinrent pas au pays.

Les exilés volontaires de l'empire romain

Les édits de persécution régulièrement engagés au sein de l'empire romain pouvaient inciter nombre de chrétiens à venir se réfugier au-delà de la frontière. Les édits de Dèce, à l'époque des déportations, suscitaient une vaste persécution, dès 250. Il est vraisem-

¹⁰⁷ SALLES, G., GHIRSHMAN, R., 1936, p. 147. VON GALL, H., 1971, 193-205. BALTY, J., 1993, 69.

¹⁰⁸ Paulus, chrétien de Perse, composera plus tard un abrégé de la dialectique aristotélicienne en syriaque à l'usage du roi ; présent au synode du catholicos Joseph, il semble que Paul ait été métropolitain de Nisibe (signataire). CHABOT, J.-B., 1902, p. 352, 366.

¹⁰⁹ CHABOT, J.-B., 1902, p. 331.

¹¹⁰ Cf. NÖLDEKE, Th., 1889, réimpr. 1973, p. 444-447. Cette intégration dans le système administratif n'est pas un cas isolé. R. Gyselen mentionne un sceau appartenant à un Šahrab chrétien, GYSELEN, R., 1989, p. 158, pl. IV.

¹¹¹ TAFAZZOLI, A., 1974, p. 191-196.

¹¹² Cf. BOYCE, M., 1968, p. 38. MOLÉ, M., 1963, p. 424.

¹¹³ Mihrbōzēd, fils de Guria, « président » des marchands ; Ardaq, fils de Sila, « président » des argentiers ; Banounin, fils de Gadaï, chef des orfèvres ; Adaï, chef des étameurs. CHABOT, J.-B., 1902, p. 332.

¹¹⁴ AMS II, 1891, p. 210-211.

¹¹⁵ PIGULEVSKAJA, N., 1963, p. 160.

¹¹⁶ ASMUSSEN, J.-P., 1983, réimpr. 1996², p. 929 n. 7. Pas de distinction chez Īšō'bokht V, 13, SACHAU, E., 1914, p. 176-179. Sur la distinction entre ces deux catégories, cf. MACUCH, M., 1993, p. 33-35.

¹¹⁷ SCHER, A., 1907, p. 223 [13].

blable que parmi les déportés se soient aussi volontairement adjoints des gens en quête de changement, tout comme, quelques siècles plus tard, des artisans de soieries, soucieux de retrouver une liberté d'entreprise et souvent ruinés à cause du monopole d'état commercial établi par l'empereur Justinien : ils choisirent de partir volontairement en exil avec les prisonniers d'Antioche déportés par Khosrau I^{er} (Procopé, *Guerre des Perses* II, 14, 1 ; Ammien Marcellin, *Rerum Gestarum* XX, 6, 7).

L'*Histoire de Karkā d-Bēth Sloq* offre l'exemple de ʿUqrāiṯē (Théocritos), chrétien des provinces orientales de l'empire romain, exilé volontaire dans la région babylonienne, qui aurait fui une vague de persécutions sévissant dans sa contrée¹¹⁸. Un indice chronologique est donné pour le christianisme dans cette ville :

« Depuis le temps du roi Valāgaš et jusqu'à la vingtième année de Šāpūr, fils d'Ardašīr, c'est-à-dire pendant 90 ans, Karkā fut un champ béni où ne poussait aucune mauvaise herbe. »

La vingtième année de Šāpūr correspond à 259/260 ; 90 années auparavant, régnait Vologèse III (148-192). Cette date marque en fait la venue à Karkā de l'évêque ʿUqrāiṯē. Elle est contemporaine, en Orient romain, aux persécutions de Marc-Aurèle (cf. Eusèbe, *HE* IV, 13, 1-7). L'*Histoire de Karkā* rapporte que l'évêque venu d'Occident était d'Asie mineure, sans préciser sa ville d'attache. Ce détail topographique, joint à la période présentée pour l'événement, trouve confirmation dans les listes des titulaires grecs du siège de Césarée de Cappadoce. Après Apollon et Éphroditos, disciples de saint Paul, la tradition fait place à l'histoire avec Théocrite, vers 160, que remplace à partir de 170 un certain évêque Alexandre dont la durée d'épiscopat se prolonge jusqu'en 211¹¹⁹. Cette convergence chronologique permettrait de localiser plus précisément le lieu d'origine de l'évêque et renforce la probabilité de la réalité historique du personnage.

¹¹⁸ MOESINGER, G., 1878, II, 63-75 ; AMS II, 1891, p. 507-535. Pour la datation, PEETERS, P., 1925, p. 303-304. Au cours du IV^e siècle, la région transfrontalière pourra apparaître comme une zone de refuge pour certains chrétiens désireux d'échapper à l'influence de groupes ou d'une hiérarchie anti-nicéens. L'arrivée de Valens et l'essor du parti pro-arien susciteront pareils exils, BUDGE, E. A. W., 1893, p. 330 ; II, 577-578. Beaucoup se fixèrent sur le mont Reša près de Mossoul ; quelques années plus tard, certains choisiront de rester en Iran.

¹¹⁹ LE QUIEN, M., 1740, I, p. 351-390 ; II, p. 877-878. JANIN, R., 1953, col. 201-202, s.v. « Césarée ».

Des "exilés" iraniens dans l'empire romain

Les notices calendaires portent trace de pèlerins ou de prisonniers issus de l'empire iranien, morts martyrs pour la foi chrétienne en territoire romain. Cela pose la question d'une réalité de la christianisation d'autochtones de l'empire perse au III^e siècle. Parmi les plus significatifs, nous trouvons Mari, Martha, Audifax et Abaq, présentés comme des notables persans venus à Rome prier les apôtres sous le principat de Claude II (268-270)¹²⁰. La *Passion* décrit leur supplice en 270 et précise que la petite famille était chrétienne avant son séjour à Rome (ASS II, 581). On a pu relever que les noms du couple pouvaient renvoyer à des substantifs¹²¹, "mari" signifiant "mon seigneur", "martha" étant l'équivalent féminin. Ce fait met en valeur l'aspect familial du récit sans le reléguer d'emblée au rang de l'affabulation.

Le martyrologe et le bréviaire romains commémorent Nabor et quatre compagnons (ASS Jun. III, 8-12). Selon J. M. Fiey, ce nom trahirait une origine persane. La notice de son martyr raconte son arrestation à Rome avec ses compagnons, des soldats portant, eux, des noms grecs. Le texte ne porte pas de précision sur le lieu où se convertirent Nabor et ses compagnons¹²² ? Ils sont torturés et mis à mort lors de la persécution de Dioclétien et Maximien.

Dans le cycle martyrologique consacré à Polychrone évêque de Babylonie, un groupe de martyrs « de Perse » se détache, dont l'histoire est liée à la mort tragique de l'évêque. Parmi eux, deux chrétiens, Abdon et Sennen. Leur *Passion* est anciennement attestée par une *depositio* que rapporte un chronographe de 354. Les traditions diffèrent sur leur fonction¹²³. Les martyrologes et la *Passion* précisent qu'ils étaient originaires de « Cordula (variante : Cordua) en Perse », identifié à la Cordyène, le Bēth-

¹²⁰ Cf. ASS Jan II, 578-582. Les martyrologes de Jérôme, d'Usuard, d'Ado, de Baronius et le martyrologe romain en font mémoire. Le nom de Martha n'est pas inconnu en pehlevi, puisqu'on le retrouve sur un sceau, GIGNOUX, Ph., GYSELEN, R., 1989, 879.

¹²¹ FIEY, J. M., 1970 (Jalons), p. 50 n. 29. L'auteur rapproche cette dénomination d'une triade hatréenne.

¹²² Le martyrologe de Bède, de Baronius, d'Usuard et le *De Natalibus* (V) de Pierre reprennent ce récit, sans toutefois préciser l'identité de Nabor. FIEY, J. M., 1970 (Jalons), p. 51 n. 32.

¹²³ A. Dufourcq suppose qu'ils purent être des ouvriers orientaux, DUFOURCQ, A., 1910, p. 237-240. Pour P. Allard, il s'agirait de satrapes pris comme otages à Rome par Philippe l'Arabe, ALLARD, P., 1894, p. 312-314.

Qardū des sources syriaques ¹²⁴. Une sanction contre les chrétiens y fut promulguée, appliquée par le prêtre de Babylone, Apollo Valérien. Abdon et Sennen, arrêtés et conduits à Rome, sont égorgés ¹²⁵. D'après J.-P. Kirsch, ce récit ne mérite pas grand crédit ¹²⁶.

Une conversion de mazdéens est-elle envisageable au III^e siècle ¹²⁷ ? Jean Chrysostome et Théodoret de Cyr constataient pour le début de leur siècle que la doctrine chrétienne était déjà traduite et répandue dans la langue des Perses, et bien disséminée dans l'empire iranien ¹²⁸. Si la tolérance des Arsacides n'opposa aucune difficulté majeure à une prédication éventuelle parmi les populations ¹²⁹, la centralisation étatique et la mise en place des structures de l'empire sous les Sassanides associent désormais affirmation religieuse et loyauté politique.

Les déportés de l'intérieur

Cette expression désigne commodément les populations déplacées au sein même de l'empire de Perse ; il faut y ajouter la zone-tampon Nord-mésopotamienne et les limites frontalières, objets des luttes d'influence. Cette dénomination est ainsi commode par opposition aux provinces « de l'extérieur », selon le mot de J. Dauvillier ¹³⁰ ; elle définit les provinces, voisines et lointaines, dépendantes de l'influence iranienne.

La *Chronique de Séert* distingue deux types de déportés : les « captifs » du pays des Romains ¹³¹ et

les « orientaux ». Ces derniers ont un traitement particulier puisqu'ils ne sont pas mêlés aux populations exogènes :

« Šāpūr bâtit aussi une ville dans le pays de Kaškar, l'appela Ḥasar Šāpūr, et la fit habiter par des orientaux » ¹³².

La nouvelle ville se situe entre le Ḥūzistān et la ville d'Hamadān. D'après A. Maricq, Khosrau-Šāpūr ¹³³ pouvait être le nom sassanide officiel de Kaškar ¹³⁴. Cette implantation de déportés non Grecs dans l'empire rendrait compte du déplacement et de la réinstallation de déportés de l'intérieur. Ces mesures, qui paraissent destinées à stabiliser politiquement des régions récemment pacifiées, expliquent que des sujets du roi soient traités comme des déportés. Cette technique n'était pas nouvelle ; les Assyriens sont particulièrement réputés pour avoir transféré de la sorte de nombreuses populations dans le cadre de leur politique d'extension territoriale et d'assimilation forcée ¹³⁵. Le futur évêché de Mihragan Qadaq (Bēth-Mihraqāyē ¹³⁶) évoque aussi une implantation d'orientaux. J. M. Fiey a proposé de rapprocher cette dénomination de la région de la vallée de l'Indus ; aux dires de Yāqūt, le fleuve était en effet appelé du nom de Mihrān par les Iraniens ¹³⁷. Le toponyme pourrait ainsi impliquer la présence d'une colonie de déportés. Avec les réserves qui s'imposent, faudrait-il faire coïncider l'arrivée de ce noyau avec un épisode de la deuxième campagne, lors de laquelle Šāpūr I^{er} choisit de remettre le difficile siège de Nisibe après une expédition dans les régions de l'Est ¹³⁸ ?

Plus problématiques restent les apports de populations en provenance directe de Haute-Mésopotamie. Selon Mas'ūdī, ce sont des déportés qu'il qualifie de « Grecs » qui auraient repeuplé la ville de Karkā d-Lédan, venant de Singar, Bostra, Ṭuwāna et Amid ¹³⁹. Les sources arabes confondent souvent Šāpūr I^{er} et

¹²⁴ DELEHAYE, H., 1933, p. 37 ; FIEY, J. M., 1966 (Notes), p. 142-143.

¹²⁵ ASS *Julii* VII, p. 130-141, et particulièrement 137-138.

¹²⁶ KIRSCH, J.-P., 1912, p. 65-66, s.v. « Abdon et Sennen ».

¹²⁷ Les *Acta martyrum* fournissent des indices de conversion du mazdéisme : Šāpūr de Bēth-Niqtor (ASS Nov. IV, p. 427-428), Guštāzād (ASS Nov. IV, p. 428), sous Yazdegerd, Mihršābūr (AMS II), Phirouz de Bēth-Lapaṭ, mort en 420 (AMS III, p. 208-262). Šīrīn et Machoḏ-Iazdbōzēd (ASS Nov. IV, p. 205-206). Parfois, les convertis changent leur nom et adoptent un patronyme araméen : Mār Aba, Gīwargīs-Mihrāmgušnasp (BHO 323). Cf. WILLIAMS, A. V., 1996, p. 37-53.

¹²⁸ PG 59, col. 32 ; PG 83, col. 1045 : Théodoret affirme que les Perses connaissent fort bien les évangiles. Cf. aussi Sozomène, HE VIII, 1-2.

¹²⁹ L'ouvrage *Nihāyatu al-irab fī akhbāri al-Furs wa al-'Arab* raconte sur un mode légendaire comment un disciple du Christ serait venu évangéliser Ardašīr, BROWNE, E. G., 1900, p. 195-259, en particulier 219. Des interférences peuvent être relevées avec une légende zoroastrienne.

¹³⁰ DAUVILLIER, J., 1948, p. 261-316.

¹³¹ SCHER, A., 1907, I/1, p. 220 [10]

¹³² SCHER, A., 1907, I/1, p. 221 [11]

¹³³ P. Peeters propose Šāpūr [Ḥuašt], PEETERS, P., 1924, p. 301-302.

¹³⁴ MARICQ, A., 1958, p. 91.

¹³⁵ Afin d'étouffer toute dissidence, Tiglath-phalazar III avait transféré des prisonniers de Babylonie dans les montagnes septentrionales et orientales du royaume, GARELLI, P., NIKIPROWETZKY, V., 1974, p. 112, 115. Vers 738 avant notre ère, 12000 araméens du Zab furent amenés en Hatti (Ṭabarī, *Annales*, 141) et 5400 prisonniers de Dēr conduits dans la vallée de l'Unqi (*ibid.*, p. 143-145).

¹³⁶ CHABOT, J.-B., 1902, p. 310-311, 316.

¹³⁷ FIEY, J. M., 1970 (Élam), p. 148.

¹³⁸ NOLDEKE, Th., 1879, réimpr. 1973, p. 826.

¹³⁹ BARBIER DE MEYNARD, C., 1863, II, p. 185.

Šāpūr II ; cette déportation massive reviendrait plutôt à Šāpūr II ¹⁴⁰. Mais l'inscription trilingue de Šāpūr I^{er} mentionne nommément la ville de Singar et la région autour d'Amid. Aussi est-il vraisemblable que des chrétiens de ces contrées aient été amenés parmi les convois en partance pour la Perse. Des déportés d'Amid seront encore installés par Kavād I^{er} dans le Fārs, dans une ville du nom de Weh-az-Amid-Kavād.

Mais c'est essentiellement sous Šāpūr II que la notion de déporté de l'intérieur est la plus judicieuse. Au moment de la construction de la ville de Karkā d-Lédan, le souverain y installa des prisonniers qu'il voulut mêler à la population du pays. Trente familles de toutes les cités de Perse y furent alors installées d'après les *Actes des martyrs* (AMS II, p. 209, 226). Par ailleurs, neuf mille personnes du Bēth-Zabdaï, avec leur évêque et prêtres, seront transférées dans le Bēth-Hūzāyē (AMS II, p. 316-324) ¹⁴¹. La volonté de mêler et de fixer les populations sur place par le biais de mariages mixtes devait éviter les revendications autonomistes. Des Caramaniens du Kermān sont installés plus tard au Sud de Ḥulwān, dans le district de Masabadān (AMS II, p. 322, l. 6) ¹⁴². Des déplacements internes sont encore relevés sous les souverains postérieurs. Des habitants du Ḥūzistān et du Fārs sont transplantés sous Kavād I^{er} dans le Bēth-Darāyē (au Nord-Est de Ctésiphon) ¹⁴³.

Ces transferts étaient aussi un moyen d'étendre l'influence iranienne vers les régions frontalières. Les éléments loyaux constituaient alors un rempart de protection et une tête de pont éventuelle pour tout projet d'incursion. Inversement, des habitants des marches furent déplacés avec leur famille au cœur de l'empire. Ainsi, des Mardes et des Cadusiens, originaires des montagnes avoisinant la mer Caspienne, furent détachés en Mésopotamie ¹⁴⁴. Ṭabarī rapporte

qu'au moment du siège de Nisibe, Šāpūr II déporta douze mille colons iraniens d'Iṣṭāḥr et d'Ispahān, qui prirent la place des Nisibéens ¹⁴⁵.

La multiplicité des statuts de l'exilé laisse entrevoir des modes d'intégration communautaire différents. La mission chrétienne s'appuya vraisemblablement sur ces exilés volontaires de l'empire romain ; les quelques cas d'exilés iraniens dans l'empire romain, discutables dans leur présentation hagiographiée, suggèrent la possibilité d'une expansion du christianisme avant les déportations.

Il convient de remarquer que les régions de l'empire romain oriental conquises par l'expédition sassanide correspondent à une entité largement araméophone. Quelques points précis ressortent de l'étude de M. Sartre : en Syrie intérieure prédomine l'araméen au détriment du grec plus prépondérant dans les villes côtières phéniciennes ¹⁴⁶. En Asie mineure, Cilicie et Cappadoce comme dans les espaces géographiques méridionaux pris par Šāpūr, l'araméen restait l'idiome du plus grand nombre, langue de la communication, même si les langues indigènes subsistaient ¹⁴⁷. Notons par ailleurs, dès l'époque séleucide, l'implantation en zone phrygienne, lydienne et dans le Pont, de communautés juives provenant de Mésopotamie et de Babylonie ¹⁴⁸. On trouve aussi en Asie mineure, en Commagène ou encore en Syrie de nombreux iraniens originaires de Perse, certains installés depuis la domination achéménide ¹⁴⁹ : ruraux descendant de colons militaires achéménides, grands propriétaires intégrés à l'aristocratie locale, fortement iranisés et de langue araméenne à l'époque impériale ¹⁵⁰. Dans la zone iranienne, l'araméen resta longtemps la *lingua franca*, surtout sous les dominations babyloniennes et assy-

¹⁴⁰ Il convient de rectifier les données contradictoires de J. M. Fiey dans ses *Jalons*, p. 57-58.

¹⁴¹ Hérodote devait mourir durant le voyage, aux environs de Dastagerd, après avoir consacré son successeur, Dawsa.

¹⁴² Procope décrit les transferts de populations opérés sous Khosrau I^{er} alors en guerre contre Byzance. Il déplaça notamment les habitants de Colchide et y substitua des soldats, *Guerre des Perses* II, 28, 17 ; 30.

¹⁴³ FIEY, J. M., 1969 (Diocèses), p. 182, n. 34. Des gens d'Hyrcanie sont emmenés en Azerbaïdjan sous Khosrau I^{er}.

¹⁴⁴ Strabon, *Géographie* XI, 6, 1 ; 7, 1 ; Am. Marcellin, *Rerum Gestarum* XXIII, 6, 13 ; Plin., *HN* VI, 18. Trébellius Pollion (*Histoire Auguste* IV, 6) signale ces deux tribus aux côtés de Šāpūr contre Valérien. D'autres tribus du Nord de l'empire se trouvaient avec les Mardes (Strabon XV, 3, 1 ; XI, 8, 8 ; Hérodote *Histoire* I, 125). Voir aussi DILLEMANN, L., 1962, p. 95.

¹⁴⁵ NÖLDEKE, Th., 1889, réimpr. 1973, p. 63-64.

¹⁴⁶ SARTRE, M., 1991, p. 263-272. Cf. REY-COQUAIS, J.-P., 1979, p. 171-183.

¹⁴⁷ Hérodote (*Histoire* II, 104) ou Strabon (*Géographie* XII, 3, 9) rappellent le surnom de "Syriens" ou "Syriens blancs" conféré pour cette raison aux Cappadociens. L'aristocratie arménienne parle araméen, héritage de la langue officielle achéménide. La plupart des inscriptions a été découverte en site urbain, SARTRE, M., 1991, p. 266.

¹⁴⁸ SCHÜRER, E., 1987, III/1, p. 17-36.

¹⁴⁹ RADITSA, L., 1983, réimpr. 1996², p. 100-115. Présence perse très ancienne à Antioche sous Vespasien, à Séleucie et Émèse, FEISSEL, D., 1985, p. 77-103.

¹⁵⁰ Le maintien de traditions et d'une onomastique iraniennes permettent de conclure au dynamisme de cette communauté, DILLEMANN, L., 1962, p. 92-95 ; SARTRE, M., 1991, p. 271 et n. 1.

riennes. L. Dillemann, après E. Schwartz, a réévalué la teneur de l'ethnique syrien/araméen, soulignant la permanence d'une entité unique sise sur chaque rive de l'Euphrate, depuis la rive droite du Tigre jusqu'à la Méditerranée, couvrant un territoire qui constituait déjà le cœur de l'empire assyrien¹⁵¹. L'emploi du mot "Syrie" pour "Assyrie" (Mésopotamie) se trouve chez Strabon (*Géographie* XI, 14, 5) ou chez Philostorge qui limite l'espace syrien par le Tigre jusqu'à la Susiane¹⁵². Ces considérations territoriales avaient déterminé la politique militaire de l'empire achéménide — projet d'unification repris par les dynasties arsacide puis sassanide¹⁵³ ; la terminologie de "déportés de l'intérieur" s'explique aussi par cette perception impériale sur base de composantes ethnique, linguistique et historique. Les conditions d'échanges rendent compte d'une fluidité transfrontalière qui, selon V. G. Lukonin, se maintint jusqu'au programme dirigiste de Justinien¹⁵⁴. Ainsi, cette communauté linguistique, vaste aire "araméophone", constituait un substrat favorable à l'intégration rapide de déportés en ces régions.

B. LE CHRISTIANISME À L'ÉPREUVE DE LA DÉPORTATION

À travers une documentation diversifiée (hagiographie, inscriptions, compte-rendus synodaux, actes...), une analyse sociale devrait permettre de définir les caractéristiques de ce christianisme, évaluation réalisée sur la longue durée. Ce procédé méthodologique rend possible une connaissance en finesse du processus d'intégration ecclésiale de ces exilés (origine, évolution, phases successives).

¹⁵¹ DILLEMANN, L., 1962, p. 86-87. SCHWARTZ, E., 1931, p. 87.

¹⁵² D'après A. Maricq, la province d'« Assyrie » créée par Trajan correspond à la Babylonie classique. Chez les historiens anciens tel Hérodote (repris par Strabon), « Assyrien » traduit « Araméen ». Il est probable qu'en donnant ce nom administratif d'Assyrie, Trajan reprenait un usage des Parthes. MARICQ, A., 1959 (Assyrie), p. 254-263. HUYSE, Ph., 1999/1, p. 164.

¹⁵³ Cf. DABROWA, E., 1984, p. 149-150, 153-154. Cf. KETTENHOFEN, E., 1987, p. 177-190. WOLSKI, J., in DE MEYER, L., HAERINK, E., (éd.), 1989, p. 637-650 ; *id.*, 1978, p. 395-417.

¹⁵⁴ LUKONIN, V. G., 1983, réimpr. 1996², p. 714-715. Procope rappelle, pour son époque, les relations inter-frontalières entre les habitants de la Syrie, sujets des Romains, et ceux de la rive euphratéenne opposée, perse, évoquant des inter-mariages, des marchés communs et un système de corporations et d'entraide agricole, *Traité des édifices* III, 3, 9.

Le rôle des communautés hellénophones s'est imposé comme un facteur décisif dans la christianisation progressive des régions de l'empire. On peut se demander si le phénomène de mixité et de bipolarité ecclésiale se renforce, ou, si, avec le temps, une évolution au bénéfice d'une cohésion du groupe chrétien se confirme.

1. Processus d'intégration ecclésiale

Une question reste centrale pour l'étude de l'implantation du christianisme dans l'empire iranien : l'indice intégrateur des communautés chrétiennes établies depuis les déportations. Or cette question à laquelle peu semblent avoir prêté attention est fondamentale pour comprendre les mécanismes de fonctionnement interne de l'Église de Perse. Le déracinement et la réimplantation dans un pays d'accueil ont-ils favorisé une intégration des déportés chrétiens au niveau ecclésial ou bien ont-ils suscité la création d'une hiérarchisation propre et d'un fonctionnement auto-centré ? Cette question est nécessaire pour appréhender le statut ecclésial chrétien après le règne de Šāpūr I^{er} ; un examen attentif de comportements individuels significatifs permettra de déceler le mode de fonctionnement interne.

a. Des évêques en terre d'exil

Nous avons déjà abordé l'histoire de ʾṬuqrāiṭē (*Histoire de Karkā d-Bēth Sloq*) : évêque fuyant la persécution de Marc-Aurèle, il se réfugie d'abord dans le Bēth Garmāi. Le document précise qu'il y reçut de manière honorifique le second rang après le métropolitain de Šahrgard, ville voisine. Il édifie une église et écrit des compositions liturgiques. Cependant, la mention du titre de "métropole" pour Šahrgard est anachronique, ce statut n'étant pas attesté avant le début du IV^e siècle¹⁵⁵. ʾṬuqrāiṭē, exilé d'Asie mineure, chercha-t-il asile dans une communauté hellénique ? Karkā d-Bēth Sloq était en effet une refondation macédonienne d'après l'*Histoire*¹⁵⁶.

¹⁵⁵ Ibn aṭ-Ṭayyib rapporte qu'après Nicée, en 325, les habitants du Bēth-Garmāi auraient demandé un métropolitain à Siméon Bar Sabba'e ; cf. aussi 'Awdišo' de Nisibe, *Epitome des canons apostoliques* VIII, 15, MAI, A., *Scriptorum veterum nova collectio* X/1, Rome, 1838, p. 141. FIEY, J. M., 1964 (réhabilitation), p. 202-203 ; il souligne la projection d'un état ecclésial largement postérieur par le rédacteur.

¹⁵⁶ AMS II, Paris, 1891, p. 510-511. FIEY, J. M., 1964, p. 193-194. Karkā ne figure pas au nombre des villes rebâties par Séleucos ; peut-être a-t-elle seulement changé de nom.

Il faudrait alors parler, avec M.-L. Chaumont, de fondations de communautés chrétiennes nouvelles par l'action d'étrangers sur un substrat non indigène ¹⁵⁷. Son successeur immédiat était l'araméen 'Awdišō' (AMS II, 513), indice d'un choix porté sur un autochtone araméen. Le fait rendrait-il compte d'un christianisme à composante essentiellement syriaque ? Certes, la venue de Ṭuqrāiṭē a pu encourager la formation d'un épiscopat plus tard sur place, selon les modèles d'une structure occidentale. L'influence de Ṭuqrāiṭē sur la création d'une église et d'une liturgie propre marque la singularité du groupe chrétien fondé. *Au regard du rédacteur*, Ṭuqrāiṭē bénéficie d'un rôle à jouer dans l'Église qui l'accueille. Cette composition, malgré son anachronisme, pourrait rendre compte de l'attachement ultérieur des diverses communautés helléniques à l'autorité centrale de l'Église syrienne orientale.

La déportation de Démétrianus, évêque d'Antioche, est un exemple significatif de transfert d'une hiérarchie ecclésiale. Si le personnage est maintenant mieux connu grâce à l'étude de P. Peeters en 1924 ¹⁵⁸, la question de l'intégration de cette cellule d'Église antiochéenne au sein de l'empire iranien est primordiale pour comprendre un aspect des mécanismes de l'implantation du christianisme en Perse. Ni Eusèbe ni Sozomène ni leurs contemporains, ni même les historiens ultérieurs n'ont fait une seule mention de la captivité d'un évêque d'Antioche. L'événement est connu grâce à la *Chronique de Séert* qui fait appel au témoignage fiable de Daniel Bar Maryam, contemporain d'Īšō'yahb III (VII^e siècle) ¹⁵⁹.

« Il y avait parmi [les chrétiens] des prêtres, emmenés captifs d'Antioche. Ils habitèrent Gundēšāpūr (...). Démétrius, patriarche d'Antioche, était tombé malade et mort de tristesse » ¹⁶⁰.

Mari Ibn Suleyman reprendra ce document, suivi par 'Amr et Šliba. P. Peeters avait signalé les anachronismes de dates et de titres de ce récit ¹⁶¹. Le pri-

mat de Séleucie-Ctésiphon, Pāpā, aurait créé le siège métropolitain de Gundēšāpūr pour Démétrianus, avec primauté dans l'ordre des préséances, en particulier lors de l'élection du catholicos ¹⁶². La reconnaissance des privilèges du siège d'Antioche au 6^e canon de Nicée, pourrait expliquer l'octroi du titre patriarcal à l'évêque d'Antioche par les annalistes ; la contemporanéité avec Pāpā valorisait *a posteriori* la position du personnage.

La prise d'Antioche se situe vraisemblablement autour de 253 ¹⁶³ ; or, Démétrianus apparaît sur le siège épiscopal en hiver 252/253 ¹⁶⁴. Le primat aurait-il été déporté sitôt après son avènement ? D'autre part, dans un passage de la lettre de Denys d'Alexandrie au Pape Étienne, datée d'août 254-257, Démétrianus est nommé titulaire *en place* à Antioche, lettre rapportée par Eusèbe de Césarée (HE VI, 46, 4 ; VII, 5, 1-2) ¹⁶⁵. Y-a-t-il véritable discordance ? Eusèbe se contente d'insister sur sa disparition au moment de l'accession de Paul de Samosate, son successeur, sur le siège patriarcal (HE VII, 27, 1) ¹⁶⁶. La succession au siège épiscopal s'effectue l'an II de Gallien, en 260 ¹⁶⁷, *terminus ante quem* de l'épiscopat de Démétrianus pour les auteurs ecclésiastiques. À partir de la déportation et jusqu'à l'avènement d'un successeur, ce temps de vacance du siège laisse entendre que Démétrianus en restait le titulaire légal. De ce fait, la lettre de Denys d'Alexandrie au pape Étienne, postérieure à 254, pourrait se comprendre en ce sens : l'évêque d'Alexandrie y cite les pasteurs antinovatiens ; parmi eux, « Démétrianus à Antioche » (HE VII, 5, 1) ¹⁶⁸. En précisant qu'« après Fabius, Démétrianus dirigea [l'Église] d'Antioche » (HE VII, 14), et citant des contemporains de 256-257, Eusèbe

¹⁶² GISMONDI, H., 1899, *Pars prior*, p. 8, 7 (trad.) ; 1897, *Pars altera*, p. 13-14, 8 (trad.).

¹⁶³ Autre position, marginale, FRYE, R. N., 1951, p. 104-105 : les opérations des Perses à Antioche se seraient poursuivies de 253 à 256 ; les incursions annuelles ont pu être interprétées par les Perses comme une campagne continue.

¹⁶⁴ DEVREESSE, R., 1945, p. 115.

¹⁶⁵ HONIGMANN, E., MARICQ, A., 1953, p. 140-141 ; DOWNEY, G., 1961, p. 594.

¹⁶⁶ BARDY, G., 1923, p. 169.

¹⁶⁷ BARDY, G., 1923, p. 168-169. Le choix de Paul est daté de la CCLX^e Olympiade (261/262), PL 24, col. 649-650. Cette chronologie est sans doute défectueuse, Gallien étant proclamé empereur en août 253. Cette élection se déroula certainement avant la mort de Denys d'Alexandrie, et après l'élection de Denys de Rome en 259. Cf. HELM, R., 1984, p. 219-220.

¹⁶⁸ DEVREESSE, R., 1945, p. 115 ; cf. Eusèbe, HE VI, 46, 4.

¹⁵⁷ CHAUMONT, M.-L., 1982, p. 157-158.

¹⁵⁸ PEETERS, 1924, p. 288-314.

¹⁵⁹ SCHER, A., 1907, p. 289 [70]. DEGEN, E., 1968, p. 60-61. Cf. CHAUMONT, M.-L., 1988, p. 65.

¹⁶⁰ SCHER, A., 1907, I/1, p. 221 [11].

¹⁶¹ PEETERS, 1924, p. 292-293, reprenant LABOURT, J., 1904, p. 19-20. Les rapports de juridiction entre les sièges principaux et les suffragants, notion tardive, étaient certainement « plus souples » avant le début du IV^e siècle, FIEY, J. M., 1969 (Élam), p. 230. Il rappelle qu'Ibn aṭ-Ṭayyib et 'Awdišō' de Nisibe datent ce privilège élamite du temps de Pāpā, p. 231.

situé Démétrianus dans l'intervalle de son exil en Perse ¹⁶⁹. L'intervalle 257/260 correspond à une période de persécution de Valérien contre les chrétiens ; Antioche, qui servit probablement à l'empereur de quartier de campagne contre les Perses, n'échappa donc pas à cette vague ¹⁷⁰. La notice de Mari Ibn Suleyman rend compte du départ d'une foule de fidèles autour de leur pasteur ¹⁷¹. Au regard des envahisseurs, la présence de l'évêque devait permettre de mieux contrôler ce groupe. Pour G. Bardy, la capture de Démétrianus conservait un but politique : neutraliser son influence au profit de l'ennemi romain. Le concile qui présida à la déposition de Paul de Samosate fit mémoire de l'excellent gouvernement de son prédécesseur (*HE* VII, 30, 17), probable allusion à son loyalisme envers Rome ¹⁷². Le contexte des persécutions atténue néanmoins une éventuelle influence politique...

Il est vraisemblable que l'année 260, date de l'avènement de Paul de Samosate à l'épiscopat antiochéen à la suite de Démétrianus, ait marqué avec certitude le terme de la vie de l'exilé. Nos sources ne fournissent aucun renseignement précis sur les modalités de la mort de l'évêque. Dans la plupart des martyrologes, l'évêque figure avec des compagnons au nombre des martyrs d'Antioche ¹⁷³ ; mais la ville n'est en réalité qu'une indication de la provenance du groupe ¹⁷⁴. La présentation de Démétrianus comme martyr souligne l'équivalence forgée par la tradition entre une mort en déportation, et des souffrances pour la foi endurées par des confesseurs. Si Démétrianus, toujours considéré comme primat d'Antioche, tant chez les déportés que chez ses homologues de l'empire romain, est déclaré martyr dans certaines commémorations postérieures, c'est donc que son départ était perçu par sa communauté d'attache comme un ravissement temporaire.

Il ne faut pas trop vite qualifier Démétrianus de *fondateur* du siège de Gundēšāpūr compte-tenu de ses attaches permanentes avec celui d'Antioche jus-

qu'à son décès ¹⁷⁵. Son successeur serait donc le premier évêque en fonction dans la communauté antiochéenne déportée, choisi par ses prêtres en vue de constituer un embryon hiérarchique. J. M. Fiey a montré la raison politique qui devait conférer plus tard l'importance ecclésiastique au centre urbain, puisque Gundēšāpūr fut une résidence d'été pour quelques souverains sassanides jusqu'à Šāpūr II (vers 335) ¹⁷⁶. Ce trait expliquerait le statut et le rang conférés à la ville au niveau ecclésial.

À propos de la mort de Démétrianus, la *Chronique de Séert* rappelle le choix d'Azdaq « avant ce second exil et après le premier exil de Démétrius (sic) » ¹⁷⁷, c'est-à-dire entre 253 et 260. L'identité d'Azdaq a été fort discutée. P. Peeters avait proposé un nom symbolique, forme apocopée de *Ἱεραξ*, *Hiérax*, ܐܪܕܩ, Araq. Il soulignait chez Eusèbe de Césarée la présence, parmi les contemporains de Démétrianus, d'un ecclésiastique du nom de Hiérax, qui se distingua dans sa lutte contre l'hétérodoxie de Paul de Samosate au synode de 267 (*HE* VII, 30, 1). Cet homme aurait pu suivre son évêque dans l'exil et revenir ensuite à Antioche. Cette conjecture a été revue par l'auteur qui, considérant l'association calendaire Démétrianus-Hesychius/Eustochius dans le Hiéronymien, voulut voir en Azodoc/Azdaq un proche des presbytres de l'évêque d'Antioche, Hesychius, par rapprochement homophonique ¹⁷⁸. M.-L. Chaumont reprend quant à elle la lecture de E. Sachau ܐܪܕܩ « Ardaq » abandonnée par P. Peeters, transcription en syriaque du nom iranien ¹⁷⁹. Ce nom est attesté couramment, en particulier dans le *Synodicon Orientale* ¹⁸⁰, F. Justi a montré les dérivés hellénisés du nom Azdaq ¹⁸¹ ; ce nom pourrait à lui seul refléter la réalité d'une intégration iranienne en milieu hellénisé (à Antioche) voire des sentiments persophiles de sa famille ou de son clan. Son élection par les

¹⁷⁵ Contrairement à CHAUMONT, M.-L., 1964, p. 177 ; reprise par FIEY, J. M., 1969 (*Élam*), p. 232.

¹⁷⁶ FIEY, J. M., 1970 « *Élam* », p. 232 ; Gundēšāpūr est une « Ville royale » dans la *Passion* de Jacques l'Intercis, AMS II, p. 540.

¹⁷⁷ SCHER, A., 1907, I/1, p. 221 [11].

¹⁷⁸ ASS Nov. IV, p. 387.

¹⁷⁹ CHAUMONT, M.-L., 1988, p. 83. SACHAU, E., 1916, p. 962 ; cf. n. 1 pour la transcription « Azdaq/Ardaq » en arabe, différence tenant à un point diacritique.

¹⁸⁰ CHABOT, J.-B., 1902, p. 285, 332. Cet Ardaq est l'un des signataires du synode de 544, figurant parmi une communauté gréco-iranienne parfaitement intégrée.

¹⁸¹ JUSTI, F., 1895, réimpr. 1963, p. 33. D'après Ph. Gignoux, le nom d'Azdaq s'explique bien en iranien.

¹⁶⁹ CHAUMONT, M.-L., 1988, p. 79-80.

¹⁷⁰ DOWNEY, G., 1961, p. 310.

¹⁷¹ GISMONDI, H., 1899, *Pars prior*, p. 7.

¹⁷² BARDY, G., 1923, p. 167 n. 2.

¹⁷³ PEETERS, P., 1924, p. 288-291. Cf. ASS Nov. IV, p. 384, 388-389. Cf. HARNACK, A., 1897, II, p. 214-215.

¹⁷⁴ ASS Nov. II, 1, p. 141, IV, 384. ASS Dec. I, p. 510. Cf. DELEHAYE, H., 1929, p. 368-375. Le martyrologe syriaque évoque un martyr, de même qu'un panégyrique syriaque traduit du grec et faussement attribué à Eusèbe, DELEHAYE, H., 1933, p. 225. NAU, F., 1912, p. 35, l. 7-8, p. 47, l. 15.

exilés manifeste-t-elle une mixité de la communauté en déportation ? Ou traduit-elle une volonté d'intégration de la part de ceux qui déterminèrent ainsi leur choix ?

b. Les survivances d'une communauté grecque chrétienne

Si le maintien d'une spécificité grecque parmi la chrétienté issue de la déportation reste évidente quant à certains traits de l'onomastique, ceux-ci sont néanmoins peu révélateurs du degré d'enracinement culturel de ces individus.

Les indices tirés de l'onomastique

Ces indices sont particulièrement intéressants lorsqu'il s'agit de personnages influents placés à la tête d'une communauté de fidèles (évêque ou presbytre délégué). Les actes des synodes orientaux éclairent par une évaluation dans la durée le rôle, le degré d'intégration, et la vitalité de cette minorité chrétienne dans l'empire.

L'ancrage de groupes chrétiens exogènes de tradition hellénistique au sein de l'Église perse pourrait poser le risque sur le long terme d'une fracture interne. L'onomastique révèle le maintien, plusieurs décennies voire plusieurs siècles après les apports de déportés en terre iranienne, d'un groupe social toujours bien distinct. C'est souvent le patronyme de l'évêque qui permet de retrouver les indices de cette présence. Les actes synodaux présentent plus de vingt-cinq noms hellénisés, pour la plupart dans l'espace géographique relatif aux déportations. Ainsi, Stéphane est mentionné comme évêque de Šūštar au synode d'Īšō'yahb I^{er} (585)¹⁸², ville qui reçut des réfugiés, mais dont la tradition d'évangélisation remonte à Mār Māri. Dans le cadre de la mission archéologique française en Iran, le P. Steve, de passage dans la région, a pu repérer des grottes troglodytiques marquées pour certaines de signes explicites d'une présence chrétienne, ou plus simplement par un passage de chrétiens. Des croix ont en effet été formellement identifiées aux alentours de Šūštar, dont l'une dans le Takht-i Kaisar, au N.-E. L'une d'elles, gravée à l'entrée d'une grotte, était taillée sur la paroi rocheuse à droite de l'anfractuosité d'ouverture ; sa forme carrée évoque manifestement un type grec. Sans que sa date puisse être avancée avec précision, cette croix témoigne du degré de pénétration de la

culture hellénique parmi les populations chrétiennes de la région de Šūštar, ou, plus probablement, de la survivance de cette culture par le biais de populations exogènes venues des contrées occidentales.

Marcus et Paulus sont deux anthroponymes bien connus du contexte néo-testamentaire ; ils seraient peu signifiants s'ils n'étaient portés par deux évêques administrant des régions ayant accueilli des exilés. La région du Bēth-Darāyē semble avoir été perméable aux influences extérieures occidentales, tout au moins au niveau des élites lettrées de la province, puisqu'on y trouve de nombreuses appellations d'origine occidentale : un notaire, Marcus, signe pour son évêque, Mār Berīkīšō' en 497¹⁸³ ; le dernier signataire du synode de Mār Aba porte un nom similaire (544)¹⁸⁴. Un évêque Paulus représentait Šahrgard au synode de Mār Isaac en 410 ; un autre du même nom est présent à celui d'Acace en 486 en provenance de Karkā d-Lédān¹⁸⁵. Mais peut-être s'agit-il simplement d'une dénomination épiscopale typée, sur modèle du grand apôtre, Paul, et choisie à dessein. D'autre part, les descendants des déportations avaient vraisemblablement conservé leur idiome : d'après al-Ta'alibī, Khosrau I^{er} assigna l'un d'entre eux, évêque, à l'accueil des Antiochéens implantés vers 540 près de Séleucie-Ctésiphon¹⁸⁶. Signalons enfin un prêtre du nom d'André, signataire au synode de Mār Aba avec des confrères aux noms judaïques ou araméens. L'« Église de Barnahla » dont André est originaire n'a pas été localisée précisément ; J.-B. Chabot la situe globalement dans le Bēth-Hūzāyē, proposant à titre d'hypothèse une identification avec Bēth-Lapaṭ¹⁸⁷. D'après la *Chronique de Séert*, on comptait déjà au Bēth-Mihraq (Mihragan Qadaq) un évêque du nom d'André¹⁸⁸. Son nom figure parmi les opposants à la politique centralisatrice du primat de Séleucie, Pāpā, à l'orée du IV^e siècle. L'ancrage de groupes chrétiens hellénisés serait perceptible une cinquantaine d'années après la dernière campagne du Roi des rois contre les Romains. Les noms de ces évêques sont certes bien connus du monde chrétien ; mais ils témoigneraient peut-être de survivances culturelles sur les sites de déportation.

¹⁸³ *Ibid.*, p. 67, 316 (trad.).

¹⁸⁴ *Ibid.*, p. 95, 351 (trad.).

¹⁸⁵ *Ibid.*, p. 54, 301 (trad.), 34, 273 (trad.).

¹⁸⁶ ZOTENBERG, H., 1900, p. 613.

¹⁸⁷ CHABOT, J.-B., 1902, p. 79, 331 (trad.), 667.

¹⁸⁸ SCHER, A., 1907, I/1, p. 236 [26].

¹⁸² CHABOT, J.-B., 1902, p. 164-165, 423 (trad.).

nant dans les relations entre pouvoir central et cités autonomes issues d'anciennes fondations, étrangères aux traditions culturelles locales. L'autonomie de ces *poleis* nuisait à l'unité étatique ¹⁹⁶. La politique graduelle de centralisation étatique tendit à remplacer progressivement le système de la *polis* en autant de cités-résidences royales, administrativement mieux encadrées, homogénéisant les semi-indépendances en une structure d'unification progressive des provinces autour de la figure royale ¹⁹⁷. L'autonomie des *poleis* disparut progressivement, disparition déjà amorcée par certaines tentatives de souverains arsacides soucieux d'une part de réduire la pénétration d'une influence étrangère sur leur sol, et cherchant d'autre part à contrôler les flux de ces cités. Un tel exemple est bien illustré, comme l'a montré E. J. Keall, par la stratégie de l'arsacide Vologèse soucieux de contrôler l'économie de la région babylonienne et les centres commerciaux de la Susiane et de la Mésène ¹⁹⁸. Au témoignage de Plinie, l'*emporion* de Vologésias près de Ctésiphon fut édifié à cet effet, pour faire concurrence à l'hellénistique Séleucie (*HN* VI, 26) et pour surveiller le trafic international en freinant la politique expansionniste de la Characène ¹⁹⁹. Déjà, Artaban II (vers 10 de notre ère) avait pris des dispositions à l'encontre de l'autonomie des villes grecques. Des projets explicitement hellénophobes l'avaient conduit à des mesures à l'encontre des populations grécisées de Mésopotamie et de Babylonie ouvertes aux influences romaines ²⁰⁰ ; une stratégie de repeuplement par des mélanges ethniques avait eu notamment pour cadre Séleucie. En 36 de notre ère par exemple, des manifestations d'hostilité dans la région et dans la cité avaient prouvé l'existence d'une forte population d'identité grecque dans l'empire ²⁰¹.

¹⁹⁶ FIGULEVSKAJA, N., 1963, p. 83. McDOWELL, R. H., 1935, p. 219.

¹⁹⁷ LUKONIN, V. G., 1983, réimpr. 1996², p. 735 ; FIGULEVSKAJA, N., 1963, p. 94. Cf. GARSOÏAN, N., 1983, réimpr. 1996², p. 591.

¹⁹⁸ KEALL, E. J., 1975, p. 620-632. D'une augmentation du numéraire, l'auteur déduit un repeuplement massif du Sud de la Babylonie ; cf. les trouvailles numismatiques, p. 620, fig. 1.

¹⁹⁹ Cf. MARICQ, A., 1959 (Vologésias), p. 264-267. Pour les problèmes soulevés par la localisation de l'*emporion*, CHAUMONT, M.-L., 1974 (Vologèse), p. 77-80, 84. Sur le rôle économique de Séleucie du Tigre, cf. LE RIDER, G., 1935, p. 299-302. CHAUMONT, M.-L., 1984, p. 104-105. KAWAMI, T. S., 1987, p. 13-14.

²⁰⁰ DEBEVOISE, N. C., 1938, réimpr. 1968, p. 16.

²⁰¹ WOLSKI, J., 1993, p. 157-159 ; LUKONIN, G., 1983, réimpr. 1996², p. 719. Il rappelle l'hostilité initiale entre Grecs et Araméens autochtones.

La tendance de plus en plus manifeste à suppléer les villes grecques s'intègre dans tout un processus d'iranisation progressive de l'État arsacide, projet poursuivi et amplifié sous la dynastie suivante. Cette victoire du néo-iranisme ²⁰², imposée à la sphère araméenne, devait favoriser l'unification de l'empire. Des traces de cette tradition nationale iranienne sont repérables chez les auteurs arabes et persans, épopées de la dynastie des Arsacides, qui constituent la trame du *Šāhnāme* (*Livre des Rois*) de Firdousī ²⁰³ ; elles connaîtront un riche développement sous les Sassanides. C'est l'époque aussi de l'éclosion d'une riche littérature de sentences populaires, préceptes de sagesse et règles de conduite, les *Andarz* ou *Pandnāmag*, « livres de conseils », attribués à des personnages historiques ou légendaires. Selon M. Boyce, ce genre littéraire aurait déjà fleuri en version vieux-perse sous les Achéménides ²⁰⁴. Les gestes des rois (Achéménides et Arsacides légendaires), des héros des traditions antiques, furent transposées aux règnes des nouveaux souverains de l'Iran sassanide, magnifiant une monarchie autocratique ²⁰⁵. L'allégorie d'investiture d'Ardašīr I^{er} est en cela éloquent puisque le premier roi sassanide choisit de la faire graver à Naqš-i Rostam, lieu même des tombeaux des premiers Achéménides ²⁰⁶. Signalons d'autres éléments de ce processus d'iranisation : l'expression artistique s'inscrit en continuité avec l'art achéménide ²⁰⁷ ; le rayonnement de nouveaux sites urbains devait affaiblir celui des villes hellénistiques ; le pehlevi remplace le grec dans les légendes monétaires parthes. Le titre de "philhellène", épithète quasi permanente des titulatures royales arsacides, disparaît peu à peu ²⁰⁸. L'usage de ce qualificatif tendait à assurer le soutien des cités grecques de l'empire sans pour autant exprimer des liens particulièrement étroits avec leurs populations.

²⁰² Terme proposé par WOLSKI, J., 1993, p. 109, 151.

²⁰³ Pour une édition, cf. MASSÉ, H., 1935. À propos de l'histoire nationale perse, cf. YARSHATER, E., 1983, réimpr. 1996², p. 359-477.

²⁰⁴ BOYCE, M., 1968, p. 19. CHRISTENSEN, A., 1944² p. 57.

²⁰⁵ Dans la légende des Kayanides, le roi Mithridate apparaissait comme un vassal de cette famille sassanide, cf. CHRISTENSEN, A., 1936, p. 40-41.

²⁰⁶ Le souverain sassanide y est représenté héroïsé, dans la position même du grand Darius, — sous ses pieds, l'ennemi dynastique vaincu, SHEPHERD, D., 1983, réimpr. 1986², p. 1080-1082.

²⁰⁷ Cf. notamment VANDEN BERGHE, L., 1987, p. 241-252.

²⁰⁸ WOLSKI, J., 1993, p. 159.

L'expansion des communautés araméophones dans les cités et la superficialité de l'hellénisation chez les autochtones devaient limiter de plus en plus le rayonnement de la communauté linguistique grecque au sein de l'empire iranien. L'arrivée de déportés majoritairement araméophones, apportant avec eux leur écriture, leur langue, a peut-être timidement contribué à cette tendance ; les prisonniers des villes de Syrie du Nord parlant le grec seront d'ailleurs implantés dans des centres créés pour eux, ou sur des pôles stratégiques, vastes constructions sous contrôle étatique étroit. La pénétration d'éléments exogènes devait modifier sensiblement la configuration politique de ces cités. Dans le contexte d'une stratégie politique d'unité impériale, c'est à partir du III^e siècle que ces villes-cités finiront par perdre toute autonomie au profit du contrôle étatique ²⁰⁹.

2. Bipolarité et identité

Les communautés chrétiennes déportées sur le sol iranien ont-elles formé une structure ecclésiale indépendante ? L'étude de nos sources atteste bien la réalité de chrétientés mixtes, "grecque" et araméenne, et met en évidence les traces d'un double épiscopat pour les villes d'accueil. On peut se demander si cette bipolarité est significative ?

a. Double épiscopat : un critère de hiérarchisation autonome ?

La présence de hiérarchies en milieu hellénisé, ou sur des lieux d'implantation de déportés, est-elle nécessairement un indice d'Églises autonomes sur le sol mésopotamien et perse ²¹⁰ ? Un examen de l'évolution de ces communautés chrétiennes aux époques ultérieures permet d'apporter des nuances à cette question et de rendre compte, à travers des trajectoires individuelles signifiantes, d'une tendance d'intégration ou, en revanche, d'un comportement autarcique.

Tendances sécessionnistes

De prime abord, certains extraits des actes synodaux de l'Église syriaque orientale comportent pour un même siège épiscopal deux évêques semblant se

disputer le diocèse. Le premier exemple, bien que non spécifiquement attaché aux localités d'accueil, reflète néanmoins les motivations profondes à l'origine d'une bipolarité gouvernementale. Il concerne le titulaire de Māšmāhīg du Bēth-Qatrāyē, signataire au synode de Mār Isaac ²¹¹ : deux noms apparaissent, Baṭaï et Élias. Lors de ce synode, il n'y avait plus d'évêque en charge à Māšmāhīg depuis que Baṭaï avait été censuré et repoussé ; sa condamnation est renouvelée par censure, excommunication, déposition et réprobation ; à sa disgrâce est associé quiconque « oserait recevoir de lui l'imposition des mains » ²¹². Baṭaï, ce perturbateur, n'était plus l'évêque légitime de Māšmāhīg, malgré ses vaines et illégales tentatives d'ordination de prêtres, tel un Daniel à son tour déposé. Ainsi Élias est-il la seule autorité ecclésiastique reconnue par l'Église de Perse ²¹³. Il n'y a pas eu de cohabitation antagoniste des pouvoirs et l'Église de Séleucie-Ctésiphon est toujours restée centre décisionnel, refusant toute autonomie aux sièges épiscopaux périphériques.

Sous le catholicos Dadišō' est établie une liste des réprouvés désireux de s'affranchir de l'autorité hiérarchique centrale. Parmi eux est mentionné Berikoi de Belašphar. Selon le rapport du synode de 424, il fut, avec ses compagnons, déjà excommunié et plusieurs fois déposé aux assemblées de Mār Isaac et de Mār Yahbalaha, c'est-à-dire en 410 et en 420 (bien qu'il ne soit pas explicitement cité dans les actes de ces synodes) ²¹⁴. Si, comme le remarque J.-B. Chabot, les termes d'excommunication ou de censure restent, d'un point de vue terminologique, assez vagues, le texte détermine cependant l'exclusion de toute participation à la liturgie et le dépouillement de tout titre sacerdotal. Déposé vraisemblablement vers 410, Berikoi n'aura de successeur que quatorze ans plus tard, ce qui laisserait supposer une vacance du siège en une période assez troublée. Après cette longue vacance, est signalé Haṭiṭa, reconnu comme évêque de Šebīta de Belašphar. Le nom Šebīta ~~شعبتا~~ peut renvoyer à la présence de captifs, de populations déplacées non loin de la ville de Belašphar/Ḥulwān ²¹⁵. D'après E. Sachau, le siège épiscopal de

²¹¹ BEAUCAMP, J., ROBIN, C., in POTTS, D. T., (éd.), 1983, p. 179-181.

²¹² CHABOT, J.-B., 1902, p. 34, 273 (trad.).

²¹³ *Ibid.*, p. 36, 275 (trad.).

²¹⁴ *Ibid.*, p. 44, 287 (trad.).

²¹⁵ Le district de Belašphar comprenait la ville de Ḥulwān et ses environs, FIEY, J. M., 1970 (Médie), p. 360.

²⁰⁹ La lettre d'Artaban II (III) à la ville de Suse met en lumière l'influence royale grandissante sur les centres autonomes, CUMONT, F., 1932, p. 238-260 ; *id.*, 1934, p. 66-74.

²¹⁰ Cf. BROCK, S. P., 1995 (L'Église), p. 27.

Šebīta aurait été distinct de celui de Belašphar (lui-même étant à distinguer de celui de Ḥulwān) : des tensions dans la communauté chrétienne de Belašphar auraient conduit à une subdivision du diocèse en deux entités administratives ecclésiastiques ²¹⁶. Ces “camps” suggèreraient-ils une implantation du christianisme par des captifs ? Cette structure ecclésiastique rend-elle compte d’une vie communautaire close ? Les témoignages synodaux tendent à indiquer que la présence conjointe de deux évêques pour un même siège n’est compréhensible que dans une perspective schismatique et que, légitimement, nous ne saurions considérer ces cas de double titulature.

Šebīta de Belašphar

L’indice d’une présence de déportés à Šebīta n’est pourtant pas évident ; aucune notice des géographes consacrée à la région, ne fait état de l’implantation de captifs en pays mède. Les noms des évêques du lieu sont des noms araméens ou sémitiques (judaiques) : Noaḥ en 486, Ahrōn en 497 (Aḥaī, prêtre et notaire, le représente), Šubḥa, Bar Nūn.

Il semble difficile d’y voir une communauté chrétienne d’origine grecque. Cette région était un lieu de passage, d’étape sur la grande route du commerce septentrional. En ce point stratégique, espace frontalier à l’entrée des montagnes et de la province du Māh, des marchands araméens ont pu venir grossir les structures d’accueil ecclésiales locales. Dans cette perspective politique, il serait probable que ces “captifs” aient été des “déportés de l’intérieur”, originaires de Caramanie ; ils avaient été précisément installés près de Ḥulwān au début du V^e siècle ²¹⁷. On peut penser que ces colonies de peuplement avaient été disposées en ces confins pour renforcer le contrôle étatique sur cette région. L’Arsacide Phraate II avait déjà eu recours à cette tactique de pacification stratégique pour la Médie : au témoignage de Diodore de Sicile, des captifs babyloniens furent envoyés en postes-tampons sur les confins mèdes (*Bibliothèque Historique* XXXIV-XXXV, 21). Mais il n’est pas à exclure que ces Araméens puissent provenir des contrées syro-mésopotamiennes, objets des campagnes de Šāpūr I^{er}. L’appellation Šebīta de Belašphar renverrait à un groupement chrétien d’ori-

gine non hellénique. Dans les synodes, « Šebīta », dont le nom signifie captivité, disparaît progressivement et seul persiste « Belašphar ». Cette évolution pourrait indiquer que les anciens déportés de cette région, définitivement installés, se sont désormais intégrés à leur communauté d’accueil. Dans la même région, est attesté un évêque du nom de Hurman qui siégeait à Ḥulwān ; il serait mort martyr lors des persécutions de Šāpūr II, en 341 ²¹⁸. Il est probable qu’une forme de christianisme ait pu pénétrer assez tôt cette localité, puisqu’elle constituait l’une des bases principales des missionnaires manichéens dans leur propagande vers l’Orient du vivant même de Māni ²¹⁹. Il n’est donc pas à exclure que le christianisme était déjà implanté en territoire mède dès le règne de Šāpūr I^{er} ²²⁰.

Ray

Le site de Ray offre également l’exemple ponctuel d’une double autorité épiscopale dans son histoire chrétienne — là encore, le fait reste très circonscrit. Cet élément est rapporté en compte-rendu du synode de Mār Aba I^{er}, patriarche qui se consacra à la pacification des régions ayant pris part à la querelle lors de la crise du patriarcat qui opposa Élisée à Narsaī, entre 524 et 537 ²²¹. La *Chronique de Séert* apporte des précisions : elle nous apprend la venue à Ray d’Élisée afin d’y éliminer ses adversaires ²²². Sans doute faut-il compter parmi eux l’autorité locale, l’évêque, partisan de Narsaī, seul mobile d’un déplacement exprès d’Élisée venu soutenir et imposer son candidat.

Traces d’un double épiscopat dans les synodes

Des indices d’une association de plusieurs évêques pour un même siège apparaissent à première lecture de certaines listes des participants synodaux. Ainsi, au synode de Mār Isaac, en 410, nous comptons :

²¹⁸ NAU, F., 1913 (Octateuque), p. 24 ; LE QUIEN, M., 1740, II, p. 1247-1249, s.v. « Holwanæ ».

²¹⁹ WIDENGREN, G., 1983, réimpr. 1996² (manichaeism), p. 969-970.

²²⁰ La *Chronique d’Arbèles* évoque d’ailleurs un évêché à Ḥulwān, en relation avec les déportations du III^e siècle ; les dix lignes précédentes associent cet évêché à « la conquête de tout l’Orient par les Perses », MINGANA, A., 1907, p. 106 l. 25-107.

²²¹ CHABOT, J.-B., 1902, p. 318, 321-326, 339-344.

²²² SCHER, A., 1950, II/1, p. 150 [58].

²¹⁶ SACHAU, E., 1919, p. 37-38.

²¹⁷ Vahrām V effectua des opérations militaires victorieuses à l’Est de l’empire et en Asie centrale, pacifiant des tribus et effectuant des transferts de populations, cf. FRYE, R. N., 1983, réimpr. 1996², p. 145.

— deux évêques de Pherat : Zabda, en 4^e position des signataires, et Milès, 32^e évêque adhérent ;

— à Šūštar, deux évêques, Abīšō' (nom syriaque), et Siméon Bardūq ²²³. Abīšō' est confirmé sur son siège pendant le synode. En revanche, dans la liste des signataires qui cloture l'assemblée, Abīšō' est remplacé par Siméon Bardūq. Quel statut pouvait donc avoir Siméon ? S'agit-il d'une liste ajoutée ultérieurement, pratique fréquente dans les actes des synodes ? Dans cette perspective, Siméon pourrait alors être le successeur de Abīšō'. S'il s'agit effectivement d'un double épiscopat, cet exemple souligne que le partage d'un siège ne se fait pas à rang hiérarchique égal : un seul évêque, Abīšō', est considéré comme l'autorité décisionnelle du diocèse de Šūštar au regard de Séleucie-Ctésiphon.

— Deux évêques de Rīma, Abraham et Abai, respectivement 20^e et 33^e ;

— Deux évêques de Nehargour, Yoḥannān, 21^e, et 'Awdīšō', 34^e ²²⁴.

Parmi les signataires du synode, il convient de mentionner Daniel, évêque d'Arzon et Samuel, évêque d'Arzon de Baytha d'Aoustan ²²⁵. Il ne s'agit pas dans ce cas d'un double épiscopat. L'Arzanène, au Nord du Tigre, comportait deux pôles majeurs, devenus les centres d'administration chrétienne de la province et suffragants de Nisibe : Arzon des Perses et Arzon d-Baytha d'Aoustan, entre Diyarbékir et Bitlis ²²⁶. Le diocèse d'Arzon de Baytha d'Aoustan est donc à distinguer de celui d'Arzon proprement dit ; d'après J. M. Fiey, il correspondrait à l'Ingilène, ce que conteste N. Garsoïan qui l'assimile au siège arménien de Mardpetakan/Sephakan gund/Ostan ²²⁷.

Malgré cette réalité, une clause dans l'acte synodal de 410 invite les évêques à se conformer à l'unicité du siège :

« au sujet des évêques, au plus tôt, ils ne seraient plus deux ou trois dans une seule ville, mais seulement un pour chaque ville et sa juridiction » ²²⁸.

La réalité d'un double épiscopat est toujours perceptible lors des synodes ultérieurs.

— Au synode de 424 : 'Awdīšō' évêque de Šūšterē et Milès évêque de Šūšterē. Ce siège comporte deux évêques dont l'origine diffère : l'un est manifestement d'origine iranienne, Milès, tandis que l'autre, 'Awdīšō', porte un nom araméen. Ce co-épiscopat pourrait d'ailleurs trahir une intégration réussie en milieu autochtone ²²⁹. 'Awdīšō' signe en huitième position selon l'ordre imparti aux électeurs du primat de Séleucie (évêque de Bēth-Lapaṭ en tête) ; le rang de Milès, onzième après lui (dix-neuvième place), pourrait révéler lui aussi une différence de statut hiérarchique interne au siège de Šūštar.

— Au synode de Babai en 497 : la double appartenance du siège de Pherat en Mésène, déjà constatée en 410 dans l'énumération des signataires de l'assemblée d'Isaac, se renouvelle ici avec Anphaï et Mārai, en quatrième et sixième position. Ces patronymes diffèrent légèrement de ceux présentés dans la première liste ouvrant l'acte synodal : Marwān et Akai, là respectivement en dix-huitième et trente-troisième position ²³⁰.

— Au synode d'Acace en 486 : deux évêques de Nisibe, Baršauma et un autre, choisi parmi « nos frères les autres évêques venus [de la province] de Nisibe ». Dans ce cas précis, le second est vraisemblablement un évêque titulaire d'un siège suffragant nisibéen ²³¹.

— Au synode de 544 tenu par Aba I^{er} : Samuel et Silai sont tous deux attirés à Kaškar. Néanmoins, la mention de la province « Kaškar d-Maišān » pour le second invite à considérer le toponyme comme fautif. La lecture Karkā de Mésène est en effet plus probable ²³².

— Au synode de Mār Joseph en 554 : la liste des signataires comporte l'évêque de Karmē, Bar Nūn ; à cette énumération sont ajoutées les lettres scellées des adhérents ultérieurs parmi lesquelles celle de Barnai, lui aussi évêque de Karmē ²³³. Faut-il considérer la lettre d'acceptation des conclusions synodales comme une confirmation de la première signature de l'évêque mentionné ici sous une autre graphie ?

Le siège de Suse constitue un autre exemple. Il offre un cas statutaire intéressant : la ville resta *šah-restān* jusqu'aux hostilités de Šāpūr II qui, en la

²²³ *Ibid.*, p. 272, 274.

²²⁴ CHABOT, J.-B., 1902, p. 274-275.

²²⁵ CHABOT, J.-B., 1902, p. 285.

²²⁶ FRYE, R. N., 1960, col. 70, s.v. « Arzan » ; FIEY, J. M., 1977 (Nisibe), p. 191-192.

²²⁷ FIEY, J. M., 1977 (Nisibe), p. 191-192. GARSOÏAN, N., 1992, p. 43, 59, 57, 59.

²²⁸ CHABOT, J.-B., 1902, p. 258 ; cf. 272.

²²⁹ *Ibid.*, p. 285.

²³⁰ *Ibid.*, p. 315-317 et 310.

²³¹ *Ibid.*, p. 300.

²³² *Ibid.*, p. 351.

²³³ *Ibid.*, p. 366.

dévastant, conféra son statut administratif provincial à Karkā d-Lédan appelée du nom honorifique Ērān-xwarrah-Šāpūr(-šahrestān) ²³⁴. D'après R. Gyselen, l'Église installa un siège diocésain à Suse compte-tenu de son importance administrative ²³⁵. Lors du transfert de fonction sur Karkā, la juridiction ecclésiastique fut adaptée à la situation nouvelle tout en maintenant les anciennes prérogatives de Suse : aussi les synodes marqueront-ils la double présence des évêques de Karkā et de Suse ²³⁶. Dans ce cas précis, il s'agit d'une particularité diocésaine qu'explique l'histoire politique de la région.

La structure du double épiscopat n'est pas nécessairement associée à d'anciens sites de déportations, puisque la majorité des sièges étudiés n'est pas liée, de près ou de loin, à la venue de déportés. Elle ne relève aucunement d'un maintien en circuit clos d'une hiérarchie "étrangère" administrant une communauté ethniquement différente. Dans la plupart des exemples considérés, il s'agirait plutôt d'une co-administration épiscopale, pratique courante et largement attestée jusqu'à cette période (cf. Eusèbe *HE* VI, 11, 3).

b. Les communautés mixtes

Au niveau des indices textuels, observe-t-on un clivage interculturel perdurant entre la communauté d'accueil et les déportés ?

Au Nord de Ray, dans la région de la mer Caspienne, en Hyrcanie, la province de Gurgān offre des indices d'une implantation de communautés chrétiennes "greffées". Au synode de Dadīšō' en 424, ce noyau chrétien est représenté par son évêque, Domitien. Il signe en tant que titulaire du siège de la « Šawita » de Gurgān, **ܫܐܘܝܬܐ** (Šēbīta, « captivité »). Comme pour le diocèse de Belašphar, cet évêché n'est désigné qu'une fois sous ce titre, les synodes ultérieurs ne conservant que Gurgān. Malgré la faiblesse documentaire, nous pouvons constater que les successeurs de Domitien portent exclusivement des noms araméens : deux seulement sont cités par les actes des synodes : Abraham (en 497) et Ze'ora (en 576) ²³⁷. Avec vraisemblance, J. M. Fiey conclut de l'onomastique la forte probabilité d'une présence de chrétiens mésopotamiens, anciens déportés probablement d'origine syrienne. Il n'exclut cependant pas

que ces noms puissent être ceux d'autochtones convertis ayant pris des noms araméens ²³⁸. Dans ces contrées, la rapide adoption du "nestorianisme" pourrait être un indice d'intégration de cette communauté dans l'Église de Perse.

Les *Actes des martyrs* rapportent la mort en 351 d'une vingtaine de Gèles, soldats recrutés par les armées de Šāpūr II. Quelques femmes sont martyrisées avec eux. Parmi les noms, trois sont syriaques (Brīhīšō', 'Awdīšō' et Īlālāhā), quatre iraniens (Šāpūr, Ādar-Šāpūr, Sanatrūk et Hormizd), trois autochtones (Maqyim, Halpīd et une femme, Halāmdur). Un nom grec féminin mérite d'être signalé, Phœbé ²³⁹. Le caractère composite de ce groupe s'explique peut-être par l'existence d'une cellule originelle gréco-syriaque, héritière vraisemblable des campagnes de Šāpūr I^{er}. Le martyr séparé de Brīhīšō' et 'Awdīšō' suggère de voir en eux les propagateurs de la foi en pays gèle. La présence de Phœbé en milieu ethniquement diversifié serait-elle le témoin de l'intégration d'une strate initiale grecque chez les Gèles ?

Dans le Hūzistān, Karka d-Lédan accueillit nombre de chrétiens d'origine syrienne. Les *Actes des martyrs* rapportent comment « les fils des Romains de la captivité » (appelés aussi « jeunes captifs grecs ») se seraient chargés de l'enterrement de Siméon Bar Sabba'e, mis à mort par Šāpūr II ; ils se chargèrent de rassembler les reliques pour les églises alentour ²⁴⁰. La vénération portée au primat de l'Église de Perse est bien un indice fort en faveur d'un attachement définitif et profond à l'Église d'accueil. Il est difficile de préciser si les prisonniers dont il est question proviennent de la déportation de Šāpūr I^{er} ou du successeur homonyme ; dans le premier cas, cela montrerait une intégration rapide au sein des structures ecclésiastiques locales voire nationales.

Les martyrologes orientaux mentionnent quelques noms grecs, comme Ménophile, l'un des tout premiers martyrs orientaux que compte le *Breviarium Syriacum* ²⁴¹. Mais il faut souligner que des noms grecs peuvent dissimuler une adaptation araméenne : ainsi dans la liste de Sozomène (*HE* II, 9-14), qui cite parmi les martyrs de Šāpūr II *Μαρτίας καὶ Μωκίμος* (BHO 704, AMS II, 747), deux évêques de Bēth-

²³⁴ GYSELEN, R., GASCHÉ, H., 1994, p. 19-35.

²³⁵ GYSELEN, R., 1989, p. 75.

²³⁶ CHABOT, 1902, p. 63, 311 (trad.), 70, 371 (trad.), 78-79, 331 (trad.).

²³⁷ *Ibid.*, p. 310-311, 316, 368.

²³⁸ FIEY, J. M., 1970 (Médie), p. 383.

²³⁹ AMS IV, p. 166-170. BHO 180, 1043. FIEY, J. M., 1971 (sud-caspiennes), p. 330-331.

²⁴⁰ SCHER, A., *op. cit.*, p. 303 [93]-304 [94] ; cf. KMOSKO, M., 1907, p. 957-958, §93.

²⁴¹ MARIANI, B., 1956, p. 51-52.

Lapaṭ identifiés par P. Devos comme Amariā et Mqaīmā²⁴². La présence de Grecs au nombre des morts pour la foi n'a rien pour surprendre ; ces déportés chrétiens, ou descendants de déportés, ont transporté et poursuivi leur culte en terre d'exil. Soulignons qu'il s'agit de Syriens mis à mort avec des compagnons autochtones, ce qui souligne l'intégration réussie de ces noyaux exogènes. La mémoire de ces martyrs est fêtée dans l'Église orientale, et non dans les martyrologes ou actes de martyrs spécifiquement syriens²⁴³.

Parmi les communautés mixtes, celle de Merw est sans doute l'une des plus significatives. Au synode de Joseph (en 554), un évêque du nom de Théodore est chargé du diocèse de Merw er-Roud, au Sud de Merw²⁴⁴. Peut-être faut-il mettre la présence de ce Grec en rapport avec la communauté chrétienne grecque de Merw. La *Chronique de Séert* explique au milieu du IV^e siècle qu'elle fut évangélisée par une persane, Širārān, sœur/épouse de Šāpūr, exilée et remariée à l'un de ses parents, Širwān, *marzban* de Merw. Elle confia la suite de la mission au syriaque Bar Šaba qui fit des disciples dans toutes les villes du Ḥorasān. Exilé dans la capitale de l'empire, ce moine sera sacré évêque. Al-Birūnī rapporte la commémoration d'un prêtre du nom de Berekhyā « qui apporta le christianisme à Merw environ 200 ans après le Christ »²⁴⁵. Faut-il y reconnaître Bar Šaba ? À moins que mémoire ait été faite d'une pénétration chrétienne avant le courant des déportations jusque dans ces contrées. La *Chronique de Séert*²⁴⁶ et le *Liber Castitatis*²⁴⁷ donnent des informations plus précises. Le nom de Bar Šaba est pseudonymique, signifiant « fils de la déportation ». S. P. Brock a attiré l'attention sur deux manuscrits fragmentaires découverts à Bulāyīq dans le Turfān²⁴⁸, une version sogdienne,

très proche d'une autre en syriaque, qui présentent une forme narrative plus complète que les sources dont nous disposons. Mār Shabbay, dont il existe une *vita*, est commémoré dans la région d'Édesse le 24 août. La comparaison entre les différents textes a conduit S. P. Brock à reconnaître la réalité d'un récit, aujourd'hui perdu, à l'origine du texte syriaque du Turfān et de celui de Bar Maryam, dont relève la *Chronique de Séert*. Cette étude insiste sur la vénération séculaire par les trois communautés syriaques ecclésiales (melkites, syriens orthodoxes, syriens orientaux) de cette figure sous deux noms différents. La commémoration de ce moine à Édesse pourrait évoquer l'implantation de déportés osrhoéniens dans cette région de Merw²⁴⁹. La *Chronique anonyme* rappelle que la fondation de Merw remontait à une colonie alexandrine²⁵⁰. Nous ne saurions dire si les Grecs évangélisés par Širārān étaient les descendants de cette fondation macédonienne, des commerçants installés ou d'anciens exilés. Faut-il comprendre par "Grecs" une communauté chrétienne d'origine syrienne de langue araméenne ? Dans cette perspective, le rôle de Bar Šaba prend davantage de relief ; il traduirait l'une des réalités de propagation du christianisme dans l'empire iranien *via* les noyaux de déportation. Les successeurs de cet évêque portent généralement des noms araméens. Mais le premier connu, Pharūmaï, à la fin du V^e siècle, signataire au synode de 486²⁵¹ porte un nom dérivé du grec²⁵².

D'autres exemples sont encore repérables plus tard, au cours du VI^e siècle. À côté de la signature de l'évêque de Šūštar au synode de Mār Aba I^{er}, plusieurs chrétiens de la ville ont apposé la leur. Parmi les noms iraniens se trouvent des patronymes araméens. On notera également qu'un homme, désigné comme fils d'ʿAwdiṣōʿ, porte un nom occidental, Marcianus²⁵³. Cette indication révèle deux faits importants : outre la réalité d'une intégration ecclésiale et sociale sur le long terme, elle manifesterait la persistance de l'attache familiale territoriale²⁵⁴.

²⁴² DEVOS, P., 1966 (Notes), p. 232-234. Ils sont en effet précédés de deux évêques connus des sources syriaques, Gadiab et Sabinā, MARIANI, B., 1956, p. 53 (BHO 1119).

²⁴³ DEVOS, P., 1966 (Sozomène), p. 443-449.

²⁴⁴ CHABOT, J.-B., 1902, p. 109, 366 (trad.). Pour la *Chronique de Séert*, SCHER, A., 1907, p. 143-146, il pourrait être le premier évangélisateur.

²⁴⁵ SACHAU, E., 1879, p. 299, 296 (trad.), au 21 de Ḥazirān.

²⁴⁶ SCHER, A., 1907, I/1, p. 142-147. GISMONDI, H., 1899, p. 27, 23 (trad.). SACHAU, E., in FRANKENBERG, W., KÜCHLER, F., (éd.), 1918, p. 399-409. FIEY, J. M., 1973, p. 76-77.

²⁴⁷ CHABOT, J.-B., 1896, p. 23, 21 n° 36 (trad.).

²⁴⁸ BROCK, S. P., 1995 (Bar Shabba), p. 190, n. 2. Cf. aussi SIMS-WILLIAMS, N., 1985, p. 823, s.v. « Baršabbā ».

²⁴⁹ BROCK, S. P., 1995 (Bar Shabba), p. 195, n. 18.

²⁵⁰ GUIDI, I., 1903, p. 34-35. Le fils de Philippe de Macédoine en avait fait un camp.

²⁵¹ CHABOT, J.-B., 1902, p. 306.

²⁵² FIEY, J.M., 1973 (chrétientés), p. 79.

²⁵³ CHABOT, J.-B., 1902, p. 332.

²⁵⁴ À même époque, Cosmas rencontre à Dioskoridès (Socotra), île sous juridiction de l'Église de Perse, une communauté mixte gréco-persane (III, 65), WOLSKA-CONUS, W., 1973, p. 65.

De ces éléments convergents, il ressort clairement que les noyaux de déportés de culture arménienne ou grecque ont contribué, en agents moteurs, à l'élaboration de cellules ecclésiastiques en territoire iranien sans véritables attaches avec leurs lieux de provenance.

c. Structure liturgique bipartite : le cas d'Īrānšahr

D'un point de vue liturgique, l'histoire ecclésiastique conserve mémoire de traditions spécifiques maintenues par les communautés insérées dans le tissu social et ecclésial local.

La *Chronique de Séert* rapporte après les déportations de Šāpūr I^{er}, qu'à

« Īrānšahr, siège des métropolitains de Perse, deux églises furent construites, dont l'une fut appelée église des Romains et l'autre église des Caramaniens. On y faisait les prières en grec et en syriaque »²⁵⁵.

Pour les sources arabes, l'appellation Īrānšahr est une déformation populaire classique (vocalisation fautive) pour Īr-šahr, l'Abaršahr des sceaux sassanides, et désignerait plus spécifiquement Nišāpūr²⁵⁶. Cependant, la *Chronique* associe ce nom au « siège des métropolitains de Perse », ce qui conduit J. M. Fiey à localiser les deux églises à Rēw-Ardašīr, résidence du métropolitain. Plusieurs localisations ont été proposées pour Rēw-Ardašīr. La ville située à la frontière du Bēth-Hūzāyē, au Sud du Ṭab est associée au site de Rīšahr des sources arabes²⁵⁷. R. Gyselen signale l'existence de quatre villes sous ce toponyme : outre celle de la zone frontalière, une autre « aurait été située à cheval sur le Hūzistān et le Fārs, entre Weh-az-Amid-Kavād (Arğān) et Mahrubān » ; une ville « beaucoup plus modeste » est localisée sur la côte du Fārs dans les environs de Bušīr, refondation d'Ardašīr I^{er}, et une en Mésène, d'après J. M. Fiey, résultat d'une confusion probable avec Rām-Ardašīr²⁵⁸. Les deux premières identifications se réduisent en fait à une seule, celle de la zone limitrophe. Le pôle urbain mésénien s'élimine de lui-même. La ville côtière du Fārs retient davantage l'attention. D. Whitehouse et A. Williamson y ont entrepris quel-

ques prospections en 1973, découvrant des vestiges sassanides et les indices d'une activité maritime conséquente²⁵⁹. Māni y débarqua à la fin de son premier périple vers l'Inde et le delta de l'Indus (*Kephalaion* I, 15-16)²⁶⁰. Le *Kārnāmag* rappelle les vastes chantiers navals de la ville. D'ailleurs, l'une des batailles des débuts de l'ère islamique se déroula dans la province de Tauwaj, se soldant par la prise sanglante de Rēw-Ardašīr²⁶¹. J. Marquart fut l'un des premiers à dissocier la ville frontalière du Hūzistān du siège métropolitain²⁶². La mission de la Délégation Française en Perse, dont les résultats furent publiés en 1914 par M. Pézard, a mis au jour des traces d'occupation élamite sur le site géographique de Bender-Bušīr ; c'était déjà un port d'importance dès cette époque (sous le nom de Lyan, l'une des plus anciennes appellations de Rēw-Ardašīr), et l'activité urbaine se prolongea jusqu'aux époques byzantine et arabe²⁶³. J. M. Fiey applique de façon erronée cette prospection faite à Bender-Bušīr au site de Rīšahr à la frontière septentrionale du Fārs²⁶⁴. Le toponyme Rīšahr a certainement contribué à la confusion puisqu'un quartier jouxtant Bender-Bušīr s'appelle également Rīšahr.

« Romains » et « Caramaniens »

Mais qui sont désignés par les appellatifs « Romains » et « Caramaniens » ? M.-L. Chaumont s'est rangée à l'hypothèse incertaine de C. F. Seybold qui proposa la lecture « al-Šoryānūn » pour « Karmānūn »²⁶⁵. Pour F. Decret, il s'agirait de chrétiens originaires d'Arménie ou de provinces adjacentes²⁶⁶. Après analyse du texte, et à la suite de H. Delehay et de P. Peeters, J. M. Fiey a rejeté cette éventualité, restituant le terme « Caramaniens », désignation des habitants de la « Caramanie », c'est-à-dire le Kermān, région côtière au S.-S.E. du Fārs²⁶⁷. Les

²⁵⁹ WHITEHOUSE, D., WILLIAMSON, A., 1973, p. 29-49.

²⁶⁰ TARDIEU, M., 1981 (manichéisme), p. 29.

²⁶¹ BRUNNER, C., 1983, réimpr. 1996², p. 748-752.

²⁶² MARQUART, J., 1901, p. 27.

²⁶³ PÉZARD, M., 1914. J.-B. Chabot fut le premier à proposer l'association de Rēw-Ardašīr avec la ville située sur le fleuve Ṭab, CHABOT, J.-B., 1902, p. 681. Il pensait alors que Bušīr, sur le Golfe, était un comptoir d'origine portugaise — fait démenti par les fouilles effectuées depuis.

²⁶⁴ FIEY, J. M., 1969 (Diocèses), p. 180.

²⁶⁵ CHAUMONT, M.-L., 1988, p. 63. SEYBOLD, C. F., 1912, p. 742-746.

²⁶⁶ DECRET, F., 1979, p. 111 n. 78.

²⁶⁷ ASS Nov. IV, p. 388, n. 2. FIEY, J. M., 1969 (Diocèses), p. 181-182.

²⁵⁵ SCHER, A., 1907, p. 222 [12].

²⁵⁶ GYSELEN, R., 1989, p. 43.

²⁵⁷ FIEY, J. M., 1969 « Diocèses », p. 179-180, repris par CHAUMONT, M.-L., 1988, p. 73 n. 85.

²⁵⁸ GYSELEN, R., 1989, p. 57-58. FIEY, J. M., 1969 (Diocèses), p. 179.

« Romains » désignent de toute évidence les déportés de l'empire romain oriental, en particulier la communauté de langue grecque. Au synode de 554, apparaît un métropolitain du nom de Claudianus administrant le siège de Rēw-Ardašīr ²⁶⁸.

La *Chronique* insiste sur la coexistence non seulement de deux communautés de langue distincte (grecque et syriaque), mais aussi de deux liturgies typées. La mention d'une structure ecclésiale chrétienne de langue syriaque suggère deux éventualités : ou bien il s'agit de déportés aramaisants avec leurs propres usages liturgiques ; ou bien il faut y voir l'indice de cellules chrétiennes indigènes, usant du syriaque comme langue liturgique. Le bilinguisme au sein des sociétés syrienne et mésopotamienne est un fait ancien et largement répandu. Nous avons pu constater l'emploi courant de deux langues (phénomène de *diglossia*), repérable à travers l'épigraphie et l'onomastique, particulier à la sphère araméenne ²⁶⁹. En Syrie, Grecs et Syriaques partagent la même nationalité. Se démarquant de G. Wiessner qui distingue seulement les chrétiens de langue grecque de ceux de langue araméo-syriaque ou moyen-perse sans poser le phénomène en terme de *diglossia* ²⁷⁰, E. Tisserant souligne les nombreuses traductions d'ouvrages syriaques en pehlevi, notamment sous le catholicat de Ma'nā vers 480 ²⁷¹. Un extrait de la *Vie de Mār Aba* montre bien la réalité liturgique et ecclésiale d'une double pratique linguistique : ayant instruit ses fidèles en syriaque, Mār Aba renouvela son enseignement en langue indigène, afin que les Perses en bénéficient aussi ²⁷². Ph. Gignoux souligne ce bilinguisme dans les inscriptions identifiées comme chrétiennes sur les sceaux sassanides qu'il a réunis et étudiés. Les légendes, tantôt en syriaque, tantôt en pehlevi, tantôt dans les deux langues ²⁷³, témoignent de l'ouverture des chrétiens syriens orientaux, de leur bonne insertion dans la vie offi-

cielle de l'Iran sassanide — les sceaux étant des documents de la vie administrative et courante. La juxtaposition de plusieurs langues dans un pays ou un corps social n'implique d'ailleurs pas une compénétration des cultures en question, même si des influences réciproques peuvent apparaître. Cette coexistence de communautés marquées par leurs traditions, par leur *milieu*, forme bien une composante du paysage religieux interne du christianisme en Syrie, puis dans l'empire iranien. Des unités culturelles bien individualisées existaient d'ailleurs en Syrie ; J.-P. Sodini, dans un article fort intéressant en hommage à J. Lassus, a mis en valeur les frontières archéologiques de deux provinces administratives, l'Antiochène et l'Apamène. L'utilisation par les deux régions d'aires chronologiques distinctes (aire césarienne à Antioche, aire séleucide en Apamène comme en Cyrrestique et en Chalcidène) les différenciait déjà chacune. Plus encore, dans le domaine architectural, des différences et particularités spécifiques dans la construction d'églises, de baptistères et de couvents — et ce dès le IV^e siècle — permettent de conclure à des dispositions liturgiques différentes propres à chaque région ²⁷⁴.

Ces critères de différenciation auraient pu justifier une bipolarité similaire reportée dans le Fārs, mais l'appellation « Romain » dans la *Chronique de Séert* englobe nécessairement tout l'espace géographique de Syrie du Nord sous domination romaine. Il s'agit donc de toute évidence d'une distinction avec des traditions non-syriennes. L'insistance sur la différenciation des deux communautés, et la précision quant à la provenance régionale des Caramaniens, invitent à considérer plutôt cette *diglossia* comme un indice d'hétérogénéité ecclésiale plaidant en faveur d'une présence indigène. J. M. Fiey reconnaissait en eux des persans christianisés, déportés de l'intérieur ²⁷⁵. La Caramanie, zone côtière et commerçante, gardait nécessairement des liens avec la grande métropole la plus proche, Rēw-Ardašīr d'où partaient les bateaux pour les destinations orientales. Ammien Marcellin évoque les centres urbains importants qui s'y trouvaient (*Rerum gestarum* XXIII, 6-49). La présence d'une communauté caramanienne dans cette grande ville portuaire n'aurait donc rien d'étonnant.

Ces relations expliquent-elles à elles seules la mention spécifique d'un groupe de Caramaniens à

²⁶⁸ La ville est appelée Maḥozé Ḥadata, les « villes nouvelles ». La position de Claudianus parmi les premiers signataires après le catholicos, et le rappel de l'ordre de succession honorifique de chaque siège, dont celui nommé de Rēw-Ardašīr, permettent l'assimilation, CHABOT, J.-B., 1902, p. 366-367.

²⁶⁹ RABIN, Ch., in SAFRAI, S., STERN, M., et alii, 1976, p. 1008-1009.

²⁷⁰ WIESSNER, G., 1969, p. 411-412.

²⁷¹ TISSERANT, E., 1931, p. 264, s.v. « Nestorienne (Église) ».

²⁷² AMS IV, p. 540.

²⁷³ GIGNOUX, Ph., 1983 (titres), p. 202-203 ; *id.*, 1980, p. 305-313.

²⁷⁴ SODINI, J.-P., 1963, p. 201-206. Cf. AHRWEILER, H., (éd.), 1988, p. 201-206.

²⁷⁵ FIEY, J. M., 1969 (Diocèses), p. 180-182.

Rēw-Ardašīr ? Un passage hagiographique des *Acta Martyrum et Sanctorum* intitulé « Passion des fils de la déportation » relate la délicate conversion des Caramaniens : un ébranlement des éléments provoque l'adhésion au christianisme de ces païens d'abord hostiles aux évangélisateurs ; les nouveaux chrétiens seront finalement massacrés ²⁷⁶. Cette réputation de peuple difficilement perméable à la foi chrétienne justifierait peut-être la nomination explicite de ces chrétiens par l'auteur de la *Chronique* ? Mais pourquoi ces persans auraient-ils célébré leurs offices en syriaque ? Cet araméen chrétien était-il plus proche de leur idiome que le grec ²⁷⁷ ? Ou bien s'agirait-il de l'expression d'un héritage ? Ces données nous mettraient-elles en présence d'une évangélisation réalisée antérieurement au *stratum* constitué par l'arrivée de chrétiens zélés, prisonniers de Šāpūr I^{er} ? Les *Karmānūm* de la *Chronique de Séert*, de langue syriaque, seraient-ils les témoins de la plus ancienne chrétienté iranienne ? Cette bipolarité linguistique n'est d'ailleurs pas un fait nouveau puisqu'elle s'inscrit dans le paysage ethno-culturel des régions de déportations.

Une pratique héritée de Mésopotamie

La coexistence ecclésiale de deux groupes ethniques de langue différente est une pratique attestée en Syrie et Mésopotamie romaine. Ce qui est ici décrit pour la période postérieure aux déportations de Šāpūr est encore valable un siècle plus tard, puisque Théodoret de Cyr rapporte un fait similaire dans son *Histoire des moines de Syrie*. Sa narration, qui débute en l'année 323, se présente comme la continuation de l'œuvre d'Eusèbe ; elle est particulièrement digne d'intérêt en raison de la contemporanéité des informations recueillies, parfois sur le terrain, auprès de moines et d'ascètes syriens (sa propre région d'origine), qui savaient également évoquer les traditions passées et les figures d'anciens renommés ²⁷⁸. Théodoret raconte que des jeunes gens hellénisés, d'un rang social assez élevé, vinrent trouver le moine Publius, à Zeugma, pour le suivre dans sa vie ascétique. L'Abba construisit alors pour eux un *cænobion* distinct de la communauté de langue syriaque :

« Les deux communautés se réunissaient au début et à la fin de la journée : partagés en deux

chœurs, et chacun en sa propre langue, ils reprenaient le chant à tour de rôle » (V, 5) ²⁷⁹.

À la tête des Grecs, se trouvait un certain Théodectnos ; Aphthonios dirigeait les Syriaques. Publius, issu du milieu sénatorial et ancien membre du gouvernement municipal de Zeugma, construit alors une chapelle pour sa communauté bilingue. Théodoret, témoin à son époque, le souligne alors même que chaque communauté vit séparément selon une même règle existante (« *κατὰ τοὺς κεϊμένους νόμους* ») ; tous se retrouvent pour chanter les hymnes le matin et le soir. Il s'agit d'une communauté bilingue sans séparatisme strict entre les traditions linguistiques. Pareillement, Théodoret mentionne les couvents du *Koryphé*, mont élevé à l'Est d'Antioche et à l'Ouest d'Alep, dans lesquels la psalmodie s'effectuait en grec et en syriaque (*Hist. des moines* IV, 13) ²⁸⁰. À travers ces exemples, se décèle une disposition liturgique bipolaire.

Le récit de Théodoret de Cyr marque néanmoins une nuance puisque Publius admet essentiellement parmi les frères syriacisants des jeunes gens *cultivés*. La différenciation sociale dut également rester marquée par la langue usitée lors des offices.

L'usage liturgique des deux chœurs est une tradition de l'Église antiochénienne : c'est sous l'épiscopat de Léonce à Antioche (344-357) qu'est attestée de façon certaine la coutume de cette forme de cantilation psalmique ²⁸¹. L'origine syrienne est donc vraisemblable, même si aucune trace réelle n'apparaît avant cette date ²⁸². Pourtant, l'action liturgique entreprise par Bar Sabba'ē invite à considérer que cette tradition existait en Syrie avant le premier quart du IV^e siècle. G. Barhebraeus nous apprend en effet qu'à l'époque de Siméon fut instituée « dans les églises orientales » la pratique des récitation psalmiques alternées par deux chœurs distincts (*Chronique ecclésiastique* II,

²⁷⁹ PG 82, p. 1352-1356. Cf. CANIVET, P., LEROY-MOLINGHEN, A., 1977, p. 335.

²⁸⁰ FESTUGIÈRE, A. J., 1959, p. 257-258. PEÑA, I., *et alii*, 1983, p. 74. CANIVET, P., LEROY-MOLINGHEN, A., 1977, p. 291-293. Cf. BROCK, S. P., 1985, p. 77-81. Il met en valeur les influences syriaques sur l'hymnographie grecque et souligne les compénétrations culturelles dans cette aire bilingue.

²⁸¹ Cf. HENDRIKS, O., 1958, p. 165-167. DAGRON, G., 1969, p. 23-56.

²⁸² Théodoret rapporte l'histoire de Flavien et Diodore : ces deux ascètes ont une dévotion envers les martyrs syriens, et mènent les fidèles sur leurs tombeaux afin d'y chanter les psaumes en deux chœurs, *Histoire des moines de Syrie* II, 24, 8-9.

²⁷⁶ AMS II, p. 322, l. 6-10.

²⁷⁷ NAU, F., 1929, p. 5-8.

²⁷⁸ BARDY, G., 1948, p. 299-325, s.v. « Théodoret ».

§11²⁸³). Cette décision pourrait trahir la variété du paysage religieux sur le sol perse après les déportations successives. L'extension de cette pratique révèle ainsi une chrétienté bipolaire, reprise d'après Barhebraeus d'un modèle occidental, mieux, antiochéen :

« Il [Siméon] institua deux chœurs de prières dans les églises de l'Orient, comme en Occident au temps d'Ignace l'igné, disciple de Jean l'évangéliste, fils de Zébédée. »

Commentant un extrait de Mt XVIII, 10, Denys Bar Šalibī raconte qu'après avoir été consacré patriarche d'Antioche, Ignace aurait eu la vision de deux chœurs angéliques célébrant la Trinité en des hymnes psalmodiées en alternance ; il aurait appliqué ce modèle à son Église. Ces éléments (vision d'anges, renvois psalmodiques) se retrouvent chez Barhebraeus²⁸⁴. Mari Ibn Suleyman, en un récit similaire, confirme le détail²⁸⁵. L'historien Socrate, suivi par Salomon de Bašra²⁸⁶, donne également à Ignace la paternité de cette institution de l'antiphonie, coutume du répons en deux chœurs (HE VI, 8). Somme toute, doit-on tenir cette attribution pour indice originel quant à la provenance de cette pratique liturgique et en déduire que les déportés auraient introduit cette technique du répons alternatif sur leur terre d'exil ?

D'après le poète et liturgiste Éphrem, l'hymnologie syrienne et mésopotamienne aurait trouvé l'un de ses meilleurs développements chez Bardesane qui, selon lui, rédigea cent cinquante hymnes dont le chantre d'Édesse s'inspire souvent²⁸⁷. Lors de la déposition de Paul de Samosate, on reprocha à l'évêque d'avoir introduit dans la vie ecclésiale antiochéenne des coutumes de Mésopotamie du Nord en usage depuis Bardesane : la psalmodie responsoriale avec chœurs alternés de jeunes femmes et d'hommes²⁸⁸. Pour Bardesane, le chant était un moyen de répandre son enseignement, instrument efficace et populaire d'évangélisation notamment auprès des jeunes gens. C'est à partir de ces compositions que la liturgie et le culte s'enrichissent²⁸⁹. Sans voir nécessairement, comme dans le cas de

l'hymnologie bardesanienne, une médiation systématique pour la christianisation locale, nous constatons que la *Chronique de Séert* semble effectuer une corrélation implicite entre l'instauration de deux assemblées récitant l'office et l'accroissement des chrétiens dans les contrées d'Iran.

Une pratique liturgique confirmée en Iran

À l'examen de la documentation, cette formation liturgique (et plus généralement conventuelle) dans l'empire perse se prolonge dans le temps.

Sur le site de Bulāyīq dans le Xin-jiang, une présence chrétienne orthodoxe (ou melkite) fut confirmée par la découverte d'une littérature hymnologique et liturgique destinée à des communautés de fidèles. Celles-ci se caractérisent par l'usage du syriaque comme langue liturgique principale, ainsi que l'attestent plusieurs psautiers syriaques, livres de cantiques retrouvés. Certains contenaient cependant des rubriques en langue sogdienne. Le fragment d'un psaume bilingue en grec et en sogdien témoigne de la variété et de la pluralité du christianisme dans cette région du Turkeštān oriental²⁹⁰. L'évangélisation réalisée par un clergé syriaque sut s'adapter au paysage religieux et composer avec les diverses traditions ethniques et linguistiques.

Au IX^e siècle, Īšō'denaḥ de Bašra, auteur présumé du *Liber castitatis*, expose en un catalogue-sanctoral l'œuvre de la plupart des moines de la région irano-mésopotamienne. Parmi eux figure Jean de Dailam, dont nous est rapporté le zèle de bâtisseur en ces termes :

« (Mār) Jean de Dailam, qui fonda un monastère dans la montagne de Perse, dans les environs de la ville d'Argān. Il était de la ville de Hadeth et fut emmené en captivité dans leur pays par les Dailamites. Il bâtit deux monastères. Il mourut et fut déposé dans le monastère des Syriens »²⁹¹.

Argān — Arraḡān — en territoire perse, limitrophe avec le Hūzistān, fut donc le siège d'une fondation au VII^e siècle : Mari Ibn Suleyman situe l'activité de Jean sous le patriarcats de Henanīšō' I^{er}, soit le dernier quart du VII^e siècle²⁹². L'énoncé introduc-

²⁸³ ABBELOOS, J.-B., LAMY, T. J., 1877, p. 33-34.

²⁸⁴ *Ibid.*, p. 41-42.

²⁸⁵ GISMONDI, H., 1899, Pars prior, p. 6.

²⁸⁶ BUDGE, E. A. W., 1886, p. 130, 115 (trad.).

²⁸⁷ BECK, E., 1957, p. 182, LIII, 6.

²⁸⁸ L'introduction d'un chœur de femmes en pleine église devait susciter le scandale chez les orthodoxes (Eusèbe, HE VII, 30, 10) ; cette coutume se retrouve par ailleurs chez les montanistes. Cf. BARDY, G., 1923, p. 185. CANIVET, P., in DENTZER, J.-M., ORTHMANN, W., (éd.), 1988, p. 128.

²⁸⁹ SKJÆRVØ, P. O., 1988, p. 781, s.v. « Bardesanes ».

²⁹⁰ SIMS-WILLIAMS, N., 1990, p. 530-534, s.v. « Christianity ».

²⁹¹ CHABOT, J.-B., 1896, p. 60, 50 (trad.) n°116 ; cf. p. 28-29, 45-47 (trad.) n° 103 et n° 104.

²⁹² GISMONDI, H., 1899, Pars prior, p. 57.

tif soulève une ambiguïté quant à la compréhension de la vie intra-communautaire : l'auteur parle en effet d'un monastère fondé, puis de l'érection de deux constructions monacales. Il pourrait bien s'agir d'une structure bipartite qui rappelle la description de la *Chronique de Séert*. Les deux couvents seraient alors intégrés en une seule entité claustrale monastique, promulguant une même règle de vie sous deux modes, les frères syriens et les autochtones priant selon leur rituel propre. L'appellatif « monastère des Syriens », dans lequel Jean fut enterré, renverrait-il à la terre d'origine d'un groupe de déportés originaires de la transeuphratène occidentale ? J. M. Fiey appuie cette assertion sur un contexte de déportation : Kavād I^{er} avait installé à Arġān des prisonniers de Martyropolis et surtout d'Amid²⁹³.

Au-delà des sources arabes, S. P. Brock, a repéré deux nouveaux documents, syriaques : une vie en prose de Jean de Dailam, manuscrit syrien occidental de 1448-1449 (le Harvard syr. 38 désigné sous la lettre H), et un panégyrique de 1697, syrien oriental, en vers (le Cambridge Add. 2020, C). Ces deux textes présentent des points communs, révélant par ailleurs un niveau rédactionnel bien plus ancien que le *Liber Castitatis* puisque l'auteur établit comparativement des relations littéraires avec Thomas de Marga et ʾIṣḡ'denāḥ. Pour ce qui nous intéresse ici, il importe de souligner que la rédaction de certains manuscrits de la *Vita* de Jean fut réalisée dans ces monastères jumeaux près d'Arġān, connus pour leurs compositions de *memrē* ; des traditions orales ont vraisemblablement perpétué les souvenirs de la vie de l'Abba fondateur (cf. ms. C, fol. 110a). Ce monastère mixte aurait peut-être survécu jusqu'au XIII^e siècle²⁹⁴. La version syriaque (H) de la *vie de Jean de Dailam* livre quelques précisions sur l'éventualité d'une communauté mixte à l'intérieur d'un même monastère en Perse près d'Arġān : Syriens et Persans se querellent à propos de la langue d'usage employée pour les offices, les Persans faisant valoir l'implantation du couvent en territoire perse, et les Syriens la personnalité du fondateur.

« 39- Les frères de langue syriaque et perse se querellaient à propos des offices : les Persans disaient : “Nous devrions tous réciter les offices dans notre langue étant donné que nous

vivons en territoire perse” ; alors que les syriacisants disaient : “Notre père est un syriacisant, et donc nous devrions réciter les offices dans notre langue par déférence envers le fondateur du monastère ; de plus, nous ne savons comment réciter les offices en persan”.

« 40- Lorsque Mār Iohānnān vit la querelle qui avait surgi, il pacifia les frères et pria Dieu avec grande ferveur. Alors, il lui fut dit par révélation divine : “Construis-leur un autre monastère sur l'autre berge de la rivière, opposé à celui-ci, lui ressemblant en tout point. Installe ceux qui parlent persan dans l'un, et les syriaques dans l'autre”. Il bâtit ainsi un autre monastère, conforme au premier, et les frères syriacisants y vécurent. Ainsi, la querelle entre les frères fut résolue »²⁹⁵.

Jean de Dailam divise ainsi la communauté selon l'ethnique des membres (§§39-40). L'opinion de J. M. Fiey selon laquelle les *suryāyē* auraient été des déportés parlant le grec (les Persans faisant usage liturgique du syriaque) n'est pas satisfaisante²⁹⁶. Avant l'édification du nouveau monastère, Persans et Syriens se rencontraient pour les offices, célébrés dans leur langue propre puisque le texte insiste sur l'incompréhension mutuelle des deux groupes.

Les cas syriens (ou plus exactement gréco-syriaques) en territoire romain oriental invitent à reconsidérer la part d'originalité liturgique dans les célébrations en Perse. Cette coutume présentée par l'historien ecclésiastique Théodoret rejoint l'initiative de Siméon Bar Sabba'ē décrite par Barhebraeus : ces deux exemples évoquent l'existence en Syrie et en Mésopotamie d'une coutume de répons alternés, repérable dans le champ d'implantation des déportés. Il semble bien y avoir eu intégration et adaptation d'un rite liturgique occidental. Peut-être faut-il considérer dans cette décision de Siméon la mise en place d'une structure liturgique pré-monastique — sans être mentionnés, les *benay* et *benat qeyāmā* apparaissent à même époque²⁹⁷.

Des sources se dégagent une unité de fond : la récitation hymnologique une ou plusieurs fois par jour dans une église et en deux chœurs. *L'Histoire*

²⁹³ FIEY, J. M., 1960, p. 7.

²⁹⁴ BROCK, S. P., 1981-1982, p. 123-131. Une *Vita* perdue servit de base à l'élaboration du ms. C, dont le ms. H dépend plus indirectement.

²⁹⁵ BROCK, S. P., 1981-1982, p. 150-151.

²⁹⁶ La version H permet de rectifier cette opinion. S. P. Brock rappelle la source de J. M. Fiey, le ms. Mingana syr. 543, traduction vraisemblable du syriaque, BROCK, S. P., 1981-1982, p. 172, n. 75. Cf. FIEY, J. M., 1974, p. 285.

²⁹⁷ VÖÖBUS, A., 1958, p. 206-208.

des moines de Syrie, comme l'expérience des disciples de Jean de Dailam, dépeignent des réunions de prière de type monastique ; mais les éléments relevés pour l'Église de Perse ne permettent pas d'établir une différenciation sociale entre chrétiens cultivés ou non ; l'emploi du grec, attesté par la *Chronique de Séert*, rappelle seulement l'origine territoriale et culturelle d'une catégorie de déportés. Le maintien du grec lors des offices ecclésiastiques pourrait trahir la survivance d'usages, conservés par les déportés "romains". Il est moins vraisemblable d'y voir une incompréhension des Grecs envers des habitudes liturgiques différentes, encore moins un indice d'intégration difficile ²⁹⁸.

3. *Nāṣrāyē et Krīstyonē dans les inscriptions du mowbed Kirdīr*

Les campagnes de Šāpūr I^{er} allaient avoir une incidence fondamentale sur le développement et la rapide expansion du christianisme, phénomène relayé par les apports successifs de captifs syriens byzantins déportés par les successeurs du roi des rois ²⁹⁹. Le phénomène d'installation d'étrangers "occidentaux" en Iran comptera désormais comme un élément majeur des relations étatiques et religieuses entre les deux empires. La position des déportés et leur rapide intégration dans le système socio-économique du pays, stimulèrent leur intérêt pour les affaires civiles. Parmi ces exilés, les chrétiens ont suivi un cheminement intégrateur similaire, s'adaptant aux conditions d'existence des travailleurs artisans, agriculteurs ou encore marchands. Ainsi sont constitués des noyaux de peuplements spécifiques sur des sites régionaux, favorisant par ailleurs le développement urbain. Nul doute que ces chrétiens déportés, de souche araméenne ou hellénique, formèrent des agents dynamiques dans la consolidation de la structure ecclésiastique et dans la diffusion de l'évangile. Par ailleurs, certaines survivances culturelles ont favorisé l'émergence d'une identité particulière au sein du christianisme en territoire iranien s'exprimant par une bipolarité intra-ecclésiastique, mais sans incidence marquante pour l'unité et la structure hiérarchique de

l'Église de Perse. Les chrétiens araméens de première ou de deuxième génération, en reconnaissant l'autorité ecclésiastique locale, manifestent leur insertion dans la sphère syrienne orientale ; cette attitude, résultat d'un processus d'adaptation, entraîne le plus souvent une rupture avec l'aire occidentale. Toutefois, cette intégration n'implique pas une uniformisation. Les éléments dirigeants d'origine grecque, déportés, se sont fondus avec la hiérarchie locale lors de ces déportations du III^e siècle, et leurs descendants, au V^e siècle, sont manifestement intégrés dans l'Église orientale ³⁰⁰.

Dans un article, nous avons eu l'occasion de dresser une typologie des désignations du "chrétien" en milieu iranien et d'explicitier la distinction *krīstyonō/nāṣrāyō* dans les inscriptions de Kirdīr ³⁰¹. Notre perception a pu être affinée grâce à une prospection sur le long terme. L'examen minutieux des sources mazdéennes, chrétiennes et manichéennes, suscite trois conclusions, que nous rappelons brièvement :

— le terme *nāṣrāyō*, lorsqu'il figure dans nos textes, est en principe énoncé par les détracteurs des chrétiens (représentants du mazdéisme : mages, souverains, ministres...), ou désigne un petit groupe géographiquement circonscrit dans l'empire iranien ³⁰². Le nom est donc considéré comme étant officiellement celui du groupe chrétien résidant dans la localité où sévit l'édit de persécution. Les textes de la période arabe (telle la *Chronique de Séert*) sont peu significatifs, puisque les chrétiens syriaques orientaux sont appelés *naṣāra* ³⁰³.

²⁹⁸ Pour les déportations ultérieures et le maintien d'une organisation hiérarchique et rituelle, cf. FIEY, J. M., 1977 (Rūm), p. 367-370.

²⁹⁹ JULLIEN, C., JULLIEN, F., *Numen* 2002. Cette étude imposait nécessairement une appréhension diachronique et une prise en compte de toutes les données de la documentation.

³⁰⁰ Après G. Wiessner, et reprenant les lignes de son argumentation, S. P. Brock avait remarqué l'utilisation péjorative du terme *nāṣrāyā* par les Iraniens. Cf. WIESSNER, G., 1967, p. 68-71. BROCK, S. P., 1975, p. 91-95. Sa brève étude pose l'hypothèse de l'introduction terminologique *krīstyonō*, occidentale, par le biais des déportations ; il en vient à proposer *mešīhoyō* comme terme d'auto-désignation des chrétiens iraniens autochtones, « even if not demonstrable ». C'est à la fin du IV^e-V^e siècle que *nazaréen* aurait pris une connotation négative ; *mešīhoyō* aurait progressivement été remplacé, avec l'influence antiochénienne, par *krīstyonō*. Le mot *mešīhoyō* n'est toutefois pas attesté comme auto-identification des chrétiens de Perse.

³⁰¹ Exemple est donné d'un moine du nom de Rabban Mār 'Abda qui luttait contre les marcionites en Bēth-Aramāyē. Ces derniers « avaient perverti un grand nombre de nazaréens et rempli leurs demeures de magie » ; le religieux les ramène à

²⁹⁸ Le mode de vie des anachorètes syriens étonnait Grégoire de Nazianze, cf. VÖÖBUS, A., 1958 (*Asceticism*), p. 151 n. 48.

²⁹⁹ Nous avons vu plusieurs cas de sites d'implantation ayant conservé trace de ces déportés ; citons encore la ville de Barda'a, dans l'Azerbaïdjan, qui aurait été construite par Kavād dans la première moitié du VI^e siècle à l'attention des prisonniers occidentaux, FIEY, J. M., 1973 (*Ādarbāyghān*), p. 420.

— *krīstyonō* est la forme habituelle choisie par les *narrateurs* pour désigner les chrétiens. Toutefois, certains passages permettent de préciser son attribution expresse aux déportés et/ou descendants de déportés. Dans les textes qui privilégient ce terme, *nāšrāyō* n'apparaît jamais.

— Un troisième terme spécifique désigne les chrétiens de la zone araméenne, celui de *mešihoyē*, que nous traduirons par « disciples du Messie ». Nous avons pu constater l'équivalence rigoureuse avec *krīstyonē*. Par ailleurs, il est utilisé quasi exclusivement dans les textes originaux de Mésopotamie du Nord et explicite généralement l'étymologie du terme grec.

En pehlevi et en sogdien aussi bien qu'en persan moderne, c'est le terme *tarsākān* qui désigne les chrétiens. La racine *tars-* les présente comme « ceux qui craignent » ; cette appellation pourrait avoir été introduite en sogdien par le syriaque *dhl* ܕܗܠ dans un contexte de développement du monachisme ³⁰⁴. Sans revêtir un sens nécessairement biblique, le mot a été repris par la tradition pehlevi du psautier manichéen dans lequel les ennemis sont appelés *na-tarsāgān*, les « non-craignants » ³⁰⁵. Mais ce terme (que nous retrouvons dans l'onomastique mandéenne pour désigner un chrétien) n'apparaît jamais dans les sources chrétiennes plus anciennes comme un équivalent pour « chrétien », ou comme auto-désignation parmi les populations araméophones ³⁰⁶.

leur foi première, SCHER, A., 1907, I/1, p. 196. Un de ses disciples, Aḥḥa condamne et poursuit marcionites et manichéens « qui s'étaient infiltrés parmi les nazaréens ».

³⁰⁴ Pour J. De Menasce, il est probable que le moine ait été le représentant le plus populaire du christianisme pour le monde iranien qui le persécuta, notamment en raison de son célibat ; c'est par dérision que les chrétiens iraniens auraient été raillés sous le nom de craignant-Dieu par excellence, DE MENASCE, J., 1945, p. 209. Il ajoute que le *Ginza* raillait aussi ceux qui se nomment eux-mêmes « craignant-Dieu » (*dāḥālyā*) et pénitents.

³⁰⁵ Les fragments du manuscrit sogdien C2 présentent toujours les chrétiens sous cette dénomination. Dans l'*Histoire de Mār Pethion* (fol. 1-27) ou celle des martyrs perses (fol. 64-69), *tarsāk* prédomine ; néanmoins, une reconstitution en suivi par N. Sims-Williams propose l'équivalence avec le modèle syriaque pour une ligne manquante où Pethion est appelé par ses contradicteurs « chef des nazaréens », SIMS-WILLIAMS, N., 1985, p. 47. DE MENASCE, J., 1967, p. 257-256 ; *id.*, 1945, p. 209 ; texte Dd XXXVII, p. 90-92, Appendice chap. 15, 225B. Il rappelle que dans la traduction sogdienne des *Actes* de Siméon Bar Sabba'e, *tarsākān* supplée de manière systématique au terme *krīstyonō*.

³⁰⁶ Nous ne nous arrêtons pas à la suggestion de S. Pinès selon laquelle les craignants-Dieu ayant des sympathies pour le christianisme, ou y adhérant, auraient continué à être appelés

Une nouvelle hypothèse d'identification s'est imposée à la lecture des sources. L'importance de l'élément conflictuel dans les rapports entre les autorités mazdéennes et les *nāšrāyē* ne nous paraît pas dénuée de sens ; d'autres éléments permettraient de conférer à ce groupe une dénomination spécifique à caractère politique et religieux : l'origine de cette tension avec les autorités s'éclaire si nous considérons ces *nāšrāyē* comme des sujets de l'empire iranien passés au non-iranisme du fait de leur conversion au christianisme. Du coup, cette appellation vaudrait aussi bien pour les autochtones convertis que pour les araméens de l'aire géostratégique considérée comme territoire satellite depuis la conquête achéménide. Ainsi se comprennent les griefs des autorités civiles et religieuses à l'encontre de gens taxés de non loyalisme au sein de l'état national, et ce dans un contexte d'extension de l'influence mazdéenne, en particulier à la cour. L'expression présente le groupe sous l'aspect de sa dépendance à l'égard des faveurs royales, protégé toléré, dans une relation de clientélisme moral ; le principe du don et du contre-don doit alors nécessairement être respecté : le roi dans ses garanties de sécurité, le sujet dans son comportement pacifique et fidèle ³⁰⁷. Si les déportés hellénophones implantés dans l'empire se présentent de fait comme aniraniens, les araméophones déportés ou résidents se considéraient à leur tour comme des étrangers au sein de l'empire. On comprend que les chrétiens, en se détournant de la religion du maître du pays, aient été accusés d'un motif politique, celui d'espionnage — tendance qui devait se renforcer avec la promulgation de l'édit de Milan en 313 officialisant le christianisme dans l'empire rival.

Pour la période ultérieure, Ammien Marcellin a retenu quelques figures de Romains intégrés en zone iranienne, et devenus des agents doubles, précieux collaborateurs des Perses (*Rerum Gestarum* XVIII,

craignants-Dieu. Il en conclut abusivement que les chrétiens étaient peut-être ainsi désignés parce que nombre d'entre eux étaient eux-mêmes des craignants-Dieu ou fils de craignants-Dieu, ou qu'ils avaient comme eux des pratiques similaires. PINÈS, S., 1968, p. 150-151.

³⁰⁷ Ce système est décryptable dans le cas de Māni au début de son apostolat, mais aussi chez les chrétiens : en butte aux persécutions des mages sous Vahrām II, ils protesteront de leurs bonnes intentions envers le pouvoir, SCHER, A., *op. cit.*, p. 239 [29] ; à en croire le récit de ses *Actes*, Siméon Bar Sabba'e aurait été un temps un ami de Šāpūr II. J. M. Fiey songe plutôt à l'expression d'une condescendance de la part des seigneurs iraniens, à laquelle répond l'humilité des chrétiens renvoyés à leur statut de sujets soumis, situation comparable à celle des *Dimmi*, FIEY, J. M., 1970 (Jalons), p. 54 n. 44.

6, 16 ; XXIV, 1, 10). P. Peeters rappelle le choix de nomades arabes, souvent marchands, dans des missions d'espionnage transfrontalières par les Romains et les Perses ³⁰⁸. Dans un article de 1971, N. G. Garsoïan étudiait à propos des chrétiens le jeu loyauté/déloyauté en Arménie à même époque ³⁰⁹. Elle parvient à la conclusion d'une impossible démarcation entre la sphère du religieux et du politique : apostasie est synonyme de trahison et de déloyauté. Les chrétiens hétérodoxes trouvèrent dans les changements politiques un moyen d'affirmation : les monophysites par exemple, régulièrement objets de poursuites de la part d'un pouvoir impérial oppresseur, recherchèrent auprès du roi des rois sassanide une protection salubre. Le contexte latent des *Actes* de Siméon Bar Sabba'ē (*Passion* texte B) propose cette même corrélation sans division claire entre politique et religieux ³¹⁰ ; si cette perspective n'est pas explicitement la même au temps de Kirdīr, il reste que le souci du *mowbed* d'évincer tous les éléments gênant son projet unitaire exclut, au nom de l'intérêt national, tout ce qui est susceptible de participer au non-iranisme. Ce motif d'infidélité a pu être constaté à l'encontre des primats de Séleucie-Ctésiphon. Selon certaines sources syriaques considérées, le refus d'obtempérer aux ordres royaux de la capitation est l'un des mobiles d'arrestation des nazaréens ; ainsi, sous Šāpūr II, Siméon Bar Sabba'ē est-il accusé pour ce motif, l'auteur du récit précisant que cet édit de persécution contre les chrétiens a pour finalité de les soumettre aux lois perses (792, §4, l. 1). Siméon, responsable des nazaréens, est donc arrêté pour trahison et son discours cherche à montrer sa loyauté et celle de la communauté qu'il représente envers la royauté et tout l'empire (818, §18 ; 867, §52) :

« Et si seulement nous étions des ennemis ! Il y a parmi nous beaucoup de gens qui sont sûrs d'être les amis de tous les hommes, et spécialement du roi des rois » ³¹¹.

Soixante ans après la mort de Šāpūr, l'historien ecclésiastique Sozomène, qui connaît le syriaque, rapporte comme clef de lecture de la persécution des mobiles similaires, au second livre, chapitres XI à XIV ; il insiste sur la loyauté de la communauté chrétienne face aux « méchants collecteurs [qui] circulaient pour opprimer sous un joug dur la liberté de l'Église » (cf. BHO 1117, §6) ³¹². Dans la *Vie de Siméon Bar Sabba'ē*, le terme nazaréen prononcé par les accusateurs s'apparente à celui de non-mazdéen, étrangers non-iraniens dans l'empire. Cette même vision se dégage du texte fragmentaire P 8823 en moyen-perse ; l'un des hommes inscrit sur la liste de recrutement n'est pas appelé, contrairement à ses quatre compagnons, par son nom patronymique : il est *nazaréen* fils de Dād-Ohrmazd, et sa réalité d'existence est limitée à son appartenance à un groupe religieux non-iranien. Nous retrouvons le même procédé de désignation extra-mazdéenne dans l'inscription de la Ka'aba.

Si les chrétiens en général (*krīstyonē*) sont touchés par ces mesures, il reste que l'emploi spécifique du terme nazaréen recouvre ici ce sens : dans ce contexte de persécution, c'est la vision des détracteurs qui prévaut, impliquant un rejet en bloc des communautés locales de l'empire. Les nazaréens sont taxés de trahison devant le roi. Qardag porte ainsi insulte aux traditions nationales en multipliant les conversions et en détruisant les lieux de culte zoroastriens ³¹³. Ce motif associé aux nazaréens applique ici encore au substantif une coloration politique au sein

³⁰⁸ PEETERS, P., 1950, p. 86-87. Le contrôle des flux marchands sera l'un des enjeux de la défense frontalière lors des traités d'entente. Cf. un passage de l'édit d'Honorius et Théodose II de 408-409 précisait que les marchands sujets des Romains ou du roi des Perses susceptibles de véhiculer des secrets d'État devaient être l'objet d'un contrôle rigoureux ; ils devaient être assignés à des villes spécifiquement désignées comme Nisibe, Callinicum et Artaxata, LIEU, S. N., in FREEMAN, P., KENNEDY, D., (éd.), 1986, p. 491.

³⁰⁹ GARSOÏAN, N. G., 1971, p. 341-352.

³¹⁰ Le rédacteur anonyme de la *passion* de Siméon explique les instructions de Šāpūr divulguées dans tout le pays du Bēth-Aramāyē en insistant sur l'équivalence entre nazaréens et amis du César romain : « car nous autres, dieux, nous n'avons que les ennuis de la guerre et eux n'ont que repos et plaisirs ! Ils habitent notre territoire et partagent les sentiments de César, notre ennemi » (*AMS* II, p. 136).

³¹¹ KMOSKO, M., 1907, p. 794-795. G. Wiessner montre les différences structurelles des récits de la *Passion* de Siméon, distinguant la forme courte (A) de la forme longue (B). Ces deux récits renverraient à une source commune qui compilerait elle-même deux autres documents primitifs : l'un ayant trait au refus de Siméon de lever la double capitation ; le second, surajouté, centré sur le grief des Juifs contre le primate, l'accusant de complicité avec l'ennemi romain. Pour les détails concernant ces sources, WIESSNER, G., 1967, p. 81-83. Cf. BROCK, S. P., 1968, p. 301. La notice de Sozomène pourrait se baser sur ce document à l'origine des *Passions* A et B, WIESSNER, G., 1967, p. 148-157.

³¹² DEVOS, P., 1966 (Sozomène), p. 455-456.

³¹³ ABBELOOS, J.-B., 1890, p. 68, l. 10-13, 69, l. 12-13. Cf. l'analyse de GUILLAUMONT, A., 1969-1970, p. 39-66. Pour les rapports entre chrétiens et zoroastriens, cf. WILLIAMS, A. V., 1996, p. 37-53. GIGNOUX, Ph., in ATTIAS, J.-C., (éd.), 1997, p. 13-36.

de l'empire. L'inscription de Kirdīr participe à ce même contexte : la première persécution du christianisme en Perse est étroitement liée aux intérêts nationaux. À un moment où se soudait l'unité nationale, qui impliquait l'affermissement du mazdéisme, les minorités religieuses constituaient des facteurs d'instabilité interne, notamment en raison de leur expansion³¹⁴. Les chrétiens de l'Anērān, déportés, et ceux de l'empire, passés au non-iranisme par leur conversion, ne formaient pas pour Kirdīr des éléments fiables sur lesquels compter.

Les deux entités distinctes Ērān (*Šahr i Ērān* ou *Ērānšahr*) et Anērān s'opposent sur le plan ethnique ; l'Anērān, aux frontières fluctuantes, comprenait l'ensemble des territoires peuplés de non-iraniens annexés par la conquête à l'Empire iranien³¹⁵. Kirdīr lui-même effectue cette distinction. Dans ses inscriptions, le mage oppose deux entités territoriales ; à Sar Mašhad, comme à Naqš-i Rostam, il souligne le nombre de feux et de corporations de mages établis ou réinstallés par ses soins diligents, tant dans l'Iran que dans l'Anērān, c'est-à-dire « la ville d'Antioche, le pays de Syrie et ce qui dépend de la province de Syrie » (extension occidentale et septentrionale)³¹⁶. Dans son projet d'unification religieuse, Kirdīr reste conscient de la menace représentée par des doctrines à visée universaliste pour l'intégrité interne de l'empire (judaïsme, christianisme, bouddhisme, manichéisme...). Mais soulignons que la religion mazdéenne ne comporte aucune ambition de ce type³¹⁷. C'est une évolution très lente et graduelle qui aboutit à la formation d'une Église nationale sans que l'on puisse véritablement parler d'une religion d'État représentée par la figure royale. Les recherches de G. Gnoli et de Ph. Gignoux ont rappelé que cette notion de religion d'État pour le mazdéisme à l'époque sassanide est

inadéquate³¹⁸ : la relation du religieux et du politique est intrinsèquement liée au concept même d'iranité dans un sens ethnique et religieux ; elle repose sur une différenciation par rapport à tout ce qui n'est pas iranien (le troisième livre du *Dēnkard* établit ce que Ph. Gignoux appelle des niveaux de séparation, *judāgīh* : interdiction de se marier avec des non-iraniens, de rendre un culte aux dieux étrangers, de fréquenter les non-mazdéens et d'honorer les mauvais³¹⁹). Les deux chercheurs estiment que l'alliance sacrée entre la religion mazdéenne et l'État est un thème littéraire postérieur à l'époque sassanide, développé sous l'influence de l'islam pour protéger l'ancienne religion officielle et dominante. Le projet d'un "zoroastrisme d'État" que prévoyait Kirdīr s'effectuait en parallèle à l'unité administrative et politique royale³²⁰, à un moment où celle-ci se trouvait précisément menacée : par des facteurs externes d'une part puisque vers 283, l'empereur Carus et son fils Numérien pénètrent sur le territoire jusqu'à Ctésiphon, et internes d'autre part avec la rébellion d'Hormizd, le propre frère de Vahrām II³²¹. Nous savons que dès l'implantation des déportés grecs par Šāpūr I^{er}, les souverains avaient intérêt à gratifier les exilés dont ils attendaient beaucoup en matière économique. La *Chronique de Séert* signalait d'ailleurs les conditions favorables dont bénéficièrent ces chrétiens. Ce passage montre les conditions optimales pour une installation durable qui incitaient les artisans à s'intéresser au développement d'un pays où ils se sentirent intégrés :

« Leurs affaires prospérèrent en Perse et ils eurent une situation plus aisée que dans leur

³¹⁴ SCHER, A., 1907, réimpr. 1981, I/2, p. 221 [11], 223 [13]. Cf. l'étude de SKJÆRVØ, P. O., 1997, p. 313-342.

³¹⁵ Sur le terme Ērān, cf. GNOLI, G., 1989. À l'époque arabe, l'Iran perdra peu à peu sa connotation ethnique ; la notion s'appliquera à l'empire iranien tout entier, incluant l'Anērān dans ses frontières géo-politiques de la fin de la dynastie sassanide, cf. MARQUART, J., 1931, introduction. Cf. HUYSE, Ph., 1999/2, p. 10-11. ZIEGLER, K.-H., 1964, p. 142. WINTER, E., 1988, p. 164, 207.

³¹⁶ GIGNOUX, Ph., 1968, p. 396 §17 ; *id.*, 1991, p. 71, §15. Il évoquait déjà dans une note trop brève la possibilité d'une distinction territoriale à l'origine de la double appellation, *ibid.*, p. 70 n. 138.

³¹⁷ Le mazdéisme n'est pas naturellement ouvert à un prosélytisme ; la naissance confère le statut mazdéen.

³¹⁸ GNOLI, G., 1993, p. 1-31. GIGNOUX, Ph., 1997, p. 17. Cf. WIESEHÖFER, J., 1993, p. 362-382. Ces positions permettent de réviser l'hypothèse de DE MENASCE, J. P., 1957, p. 2-12. Il entrevoyait en effet une politique évangélisatrice de Kirdīr envers les « pays de mission » dans les territoires conquis de l'Anērān aussi bien qu'à l'intérieur du pays. Cette action est envisagée comme distincte, du moins en théorie, de la politique de répression des autres religions.

³¹⁹ *Dēnkard* III, 143, 20-144, 6. GIGNOUX, Ph., 1997, p. 16-17. Les souverains n'honorèrent pas toutes ces prescriptions, GIGNOUX, Ph., 1983 (Church), p. 79.

³²⁰ Dans son *Histoire d'Arménie*, Élisée Vartabed présente le premier ministre délégué du roi de Perse comme « gouverneur suprême de l'Iran et de l'Anērān », LANGLOIS, V., 1867, I, p. 190b.

³²¹ BIVAR, H. D. R., 1983, réimpr. 1996² (History), p. 210 ; FRYE, R. N., 1983, réimpr. 1996², p. 128. C'est sous le successeur de l'empereur, Dioclétien, que la Perse récupérera ses anciens territoires de Mésopotamie et une partie de l'Arménie.

pays » (*Chronique de Séert* 1/2, 222 [12], avec rappel du Psaume 105, 46 : « J'ai mis pour eux la miséricorde dans le cœur de ceux qui les ont amenés en captivité »).

Mais force est de constater que tous les captifs ne bénéficièrent pas des mêmes conditions, ce que le texte induit par l'emploi d'un démonstratif :

« Dieu gratifia ces Romains de l'amitié des Perses » (223 [13]).

Cette volonté politique du roi des rois tenait compte du poids social que représentaient ces communautés chrétiennes au sein de l'empire, mais aussi de l'aubaine qu'elles pouvaient constituer pour l'essor des villes : les artisans ne participaient pas aux campagnes militaires, et jouaient, par leur habileté technique, un rôle de plus en plus important dans les rouages économiques et l'accroissement des richesses étatiques.

Le *mowbed* Kirdīr, qui amorçait alors sous Šāpūr I^{er} le tout début d'une carrière prestigieuse, connaissait donc l'intérêt national porté par le pouvoir envers le savoir-faire de ces déportés. Une nuance essentielle dut ainsi s'imposer, dans l'intervalle des seize années du règne de Vahrām II (qui connut la toute-puissance de Kirdīr) : à ces chrétiens non-iraniens, étrangers considérés comme des « Grecs » de l'empire romain oriental, atout nécessaire pour le pays, se juxtaposaient les nazaréens, essentiellement des chrétiens araméophones confondus avec les autochtones convertis, passés, eux, au non-iranisme, et donc suspects d'infidélité. Al-Ṭabarī évoque cette interdiction faite par la loi perse aux mazdéens de se convertir au christianisme ³²². L'*Histoire de Mār Qardag* est, en ce sens, assez évocatrice, à l'instar d'autres textes :

lors de la persécution dans le Hūzistān déclenchée en 340-341 par Šāpūr II, les *Actes de martyrs* précisent que furent épargnés, « seuls de tout l'Orient », les « fils des Grecs » déplacés. Parmi les victimes, la plupart porte de fait des noms syriaques, d'autres sont des persans ³²³. Ce trait montre à l'évidence que les souverains sassanides, dans le courant des déportations, savaient faire une distinction inter-sociologique, et établir des différences internes au sein du même groupe des chrétiens.

Les indices recherchés contribuent à mettre en valeur un « jeu de la frontière » qui participe de la définition même de la communauté chrétienne de l'empire iranien aux époques arsacide et sassanide. L'hypothèse de M.-L. Chaumont présentant la réalité de ces deux appellations de l'inscription de la Ka'aba de Zoroastre comme résultat d'une bipolarité communautaire chrétienne, effet d'un bilinguisme d'origine ethnique ³²⁴, est donc quelque peu réductrice. Les motivations politiques, avec les interférences religieuses intrinsèques, expliquent à elles seules l'emploi de deux termes par les autorités pour désigner les chrétiens. En effet, l'analyse des sources syriaques sur la longue durée impose la constatation de critères politiques et religieux d'importance comme facteurs explicatifs de cette double appellation. En restituant dans l'inscription la bipolarité Iran/Anērān, Kirdīr se faisait l'écho d'une perception stratégique et géographique courante.

³²³ FIEY, J. M., 1974, p. 283.

³²⁴ CHAUMONT, M.-L., 1988, p. 117. Elle stipule de façon injustifiée la synonymie *krīstyonē/nāšorāyē* dans les *Actes* de Siméon Bar Sabba'e.

³²² NÖLDEKE, Th., 1973, p. 287-288.

LES PROCESSUS DE CHRISTIANISATION

Les processus de christianisation apparaissent au centre de la réflexion sur la missiologie, l'impact et l'ancrage du christianisme en Iran. Une réflexion sur les dynamiques missionnaires dans l'empire a abouti à une classification, distinguant la tendance dite judéo-chrétienne des multiples autres courants. Dans ce contexte, le rôle de certains centres de Haute-Mésopotamie proches de la frontière, comme Édesse, reste à préciser comme centre potentiel d'envoi d'évangélisateurs vers la Perse. Un regard en amont, le plus souvent en Mésopotamie et Syrie romaines, fut nécessaire pour évaluer les mécanismes et mouvements initiaux à l'origine de ces processus.

A. ÉLÉMENTS D'UNE DYNAMIQUE

MISSIONNAIRE JUDÉO-CHRÉTIENNE

Rappelons brièvement quelques jalons concernant le problème terminologique posé par l'expression "judéo-christianisme", terme créé au siècle dernier par F. C. Bauer¹. En 1925, L. Marchal proposait une définition au début d'un article sur les judéo-chrétiens pour le *Dictionnaire de Théologie Catholique* (8/2, 1681-1709) :

« Chrétiens d'origine juive, qui associent les observances de la religion mosaïque aux croyances et aux pratiques chrétiennes ».

Les réflexions de Marcel Simon ont permis de dégager une problématique de définition centrée sur l'observance et la *praxis*, distinguant autant de critères de différenciation au sein du mouvement dit judéo-chrétien². G. P. Luttikhuisen a proposé l'appellation de « judaïsme chrétien primitif » pour les

groupes juifs christianisants, ce qui suppose une déviation doctrinale par rapport au judaïsme rabbinique ou pharisien, et non par rapport au christianisme³. Pour M. C. de Boer, ceux qu'il appelle « les chrétiens juifs nazoréens » se différencient des autres chrétiens par leur appartenance juive d'une part, et par l'observance de la *praxis* juive d'autre part. Outre cette catégorie, de Boer distingue d'autres groupes dits « chrétiens juifs » parmi lesquels des chrétiens d'origine juive ayant renoncé à la *praxis* mosaïque, et des judaïsants, chrétiens d'origine païenne (du type des interlocuteurs d'Ignace d'Antioche). Ces considérations lui permettent de poser lui aussi la notion de « judaïsme chrétien primitif » comme plus adéquate que celle de « christianisme juif » pour le groupe nazoréen. Les nazoréens des listes hérésiologiques sont eux désignés sous le nom de chrétiens juifs (groupes socialement, sociologiquement et religieusement distincts), tandis qu'il considère le titre de juif chrétien comme une indication chronologique renvoyant à la période de pré-expulsion de la synagogue⁴. Néanmoins, J.-D. Kaestli a réévalué les données de catégorisation, et conclu à l'abandon définitif de la notion ethnique exclusive, ou de la caractéristique d'une forme de pensée juive (base des travaux de J. Daniélou⁵). Il retient pour seul critère celui de l'observance, proposant d'y ajouter les conditions d'un anti-paulinisme, afin de dégager un phénomène historique plus ample et plus précis⁶. Récemment, S. C. Mimouni a entrepris une synthèse sur le judéo-christianisme ancien ; déjà dans un article de 1992, il reprenait finalement la définition de

¹ BAUER, F. C. 1831, p. 61-206. Cf. les mises au point de G. Strecker dans l'annexe de la seconde édition du livre de BAUER, W., 1964².

² SIMON, M., 1965, p. 10-16 ; *id.*, in NEUSNER, J., (éd.), 1975, p. 71-75. J. E. Taylor souligne combien les dénominations modernes « christianisme juif » ou « judéo-christianisme » sont inadéquates, même si elles se révèlent difficiles à remplacer, TAYLOR, J. E., 1990, p. 315.

³ DE BOER, M. C., 1996, p. 188 n. 21.

⁴ DE BOER, M. C., 1996, p. 188-191.

⁵ DANIELOU, J., 1958, réimpr. 1991. KAESTLI, J.-D., in MARGUERAT, D., (éd.), 1996, p. 244-246. Cf. aussi MURRAY, R., 1982, p. 194-208.

⁶ KAESTLI, J.-D., 1996, p. 249-250. Pour une historiographie du mouvement anti-paulinien, cf. QUISPEL, G., 1968, p. 82-83, 88.

L. Marchal⁷. Dans sa contribution générale de 1998, il réinsiste sur l'inadéquation du terme « judéo-chrétien » pourtant commodément employé, et propose celui de « mouvement nazaréen (ou chrétien) » pour la période dite intermédiaire (jusqu'au début du II^e siècle, avant l'exclusion synagogale)⁸. Si la définition de judéo-christianisme reste encore trop théorique, cette création artificielle est ici adoptée par défaut, pour commodément mieux cerner la dynamique de mouvements missionnaires de cette sensibilité, singularisés par rapport à un élan plus largement ouvert.

1. Premiers repères

La présence nazaréenne en Iran pose la question d'une transmission aux autorités politiques et religieuses iraniennes de cette désignation de groupes chrétiens par la médiation des sources juives.

a. Les nazaréens dans la littérature juive : indices pour la Babylonie ?

Le terme « nazaréen », attesté dès les débuts de la communauté primitive des disciples de Jésus, est toujours utilisé aux V^e-VI^e siècles, aussi bien en Syrie que dans l'empire iranien. Mais si le substantif désigna d'abord les proches de Jésus⁹, il caractérisa ensuite deux groupes différenciés déjà bien attestés au IV^e siècle : à l'Ouest, des chrétiens marginalisés du fait de leurs pratiques judaïsantes, mais non hétérodoxes à proprement parler ; à l'Est, indistinctement et sans considération ou tonalité d'origine, les chrétiens présents dans cet espace géographique. Le mot

« nazaréen » correspond à une appellation utilisée essentiellement par des opposants juifs¹⁰. Il importe de relever des indices en faveur d'une présence nazaréenne en Mésopotamie du Sud avant cette époque (*i.e.* avant la fin III^e-IV^e siècle). S'agirait-il d'un transfert terminologique en monde iranien ?

Une même désignation en Iran avant le III^e siècle ?

Le terme « nazaréen » désignait globalement les disciples de Jésus de Nazareth aux origines du mouvement. Le maintien de pratiques judaïques quelque deux siècles plus tard par des mouvements de Syrie observés par Épiphanie permet d'isoler ces descendants de la première communauté jérusalémite. Cette connotation judaïque s'efface-t-elle ensuite au bénéfice de la généralité ? La notion d'identité juive du groupe primitif des disciples de Jésus ne fait plus autorité à partir du II^e siècle¹¹ et le groupe décrit par Épiphanie correspond à une « calcification ritualiste » de cet élan d'origine¹².

La proximité du syriaque et du judéo-araméen des communautés juives de Babylonie¹³ incitent à rapprocher le substantif « nazaréen » des talmuds du

⁷ MIMOUNI, S. C., 1992, p. 184. Cf. BLANCHETIÈRE, F., 1997, p. 31. L'auteur insiste sur la pluralité des mouvements au sein du judaïsme sans s'intéresser spécifiquement aux problèmes de définition.

⁸ MIMOUNI, S. C., 1998 (judéo-christianisme).

⁹ C'est en *Actes* XXIV, 5 qu'apparaît « nazaréen », appliqué à un groupe défini. Le texte peut être daté dans l'intervalle de 80 à 100 ap. J.-C. Cette appellation désigne bien, pour les accusateurs, l'ensemble des disciples de Jésus, considérés localement comme un parti interne au judaïsme (le mot *αἱρέσις τῆς τῶν Ναζωραίων αἱρέσεως* garde ici une connotation religieuse au sens de courant doctrinal ou philosophique particulier, Flavius Josèphe *Ant. Jud.* XIII, 5, 9 ; *GJ* II, 8, 1-2 ; cf. *Ac* XV, 5 ; V, 17...). Sur la notion d'hérésie dans le contexte patristique en particulier, cf. POURKIER, A., 1992, p. 85-91. Cette qualification n'est jamais une auto-désignation. La littérature patristique confirme cette perception en contexte occidental : chez Tertullien par exemple, ce sont les juifs qui désignent ainsi des chrétiens demeurés juifs dans leur *praxis* (*Contre Marcion* IV, 8 ; pareillement chez Épiphanie, *Panarion* XXIX, 1, 3).

¹⁰ Cf. RABIN, C., 1966, p. 50. Concernant la polarité nazarenos/nazoraïos dans la littérature néo-testamentaire et patristique, dénominations limitées au monde de tradition juive, H. H. Schaefer, en 1942, puis H. P. Rüger, en 1981, ont démontré que le premier terme constitue une désignation toponymique pour le village de Nazareth, insistant sur l'intervention possible du *z, ζ* et du *š, Ναζαρέθ/Ναζαρά*. Ils expliquent ainsi les occurrences *nāsrāja* et *nōšrī* dans la littérature araméenne chrétienne ou juive. SCHAEFER, H. H., 1942, p. 879-884, *s.v.* « *Ναζαρηνός, Ναζωραῖος* » ; *id.*, in WIDENGREN, G., (éd.), 1982, p. 161-165 ; RÜGER, H. P., 1981, p. 257-263. W. F. Albright proposait de voir dans le terme *Nōšērī* une forme hébraïque basée sur une mauvaise interprétation du gentilice araméen, ALBRIGHT, W. F., 1946, p. 397-401. Pour le P. M.-J. Lagrange, le terme nazarenos aurait été employé au départ à des fins de moquerie, désignant à la fois le lieu d'origine et les disciples rattachés au rabbi de Nazareth, LAGRANGE, M.-J., 1927, p. 498-500. *Ναζαρηνός* était le gentilice normal de Nazara/Nazareth (*Lc* IV, 34 ; *XXIV*, 19), *id.*, 1923², p. 38 n. 22-39.

¹¹ HOLMBERG, B., 1998, p. 397-425.

¹² Au IV^e siècle, Jérôme et Épiphanie signalent à leur époque l'existence d'imprécations synagogales à l'encontre des nazaréens, juifs messianistes (*Pan.* XXIX, 9, 2-3 ; Jérôme, *Lettre* à Augustin et *Comment. d'Isaïe*). Il s'agirait d'un anachronisme. Épiphanie semble avoir eu un informateur juif, identifié à Joseph de Tibériade (*Pan.* XXX, 4-6). Cf. les malédictions contre des disciples du Christ dans les synagogues au II^e siècle (en témoignent Justin, Origène), POURKIER, A., 1992, p. 470-471.

¹³ BRIQUEL-CHATONNET, F., in BAURAIN, Cl., BONNET, C., KRINGS, V., (éd.), 1991, p. 257.

milieu chrétien de langue syriaque. Appliqué aux chrétiens araméophones, ce champ sémantique du *nšr* conservait toute son acuité ¹⁴. Dans la littérature juive, la plus ancienne attestation des nazaréens est le texte liturgique de la *Birkat Ha-Minim* ¹⁵. La tradition rabbinique (TJ Berakhoth 8a) la fait remonter à la fin du I^{er} siècle (vers 90-100) ¹⁶. Le Talmud de Babylone rend compte de la permanence terminologique pour désigner ce groupe ; ces mentions renvoient à une réalité religieuse contemporaine connue des juifs de cette zone géographique. Si les *nošrim* du TB constituent avant tout une référence à une situation précise de la vie religieuse palestinienne, ce nom désignerait encore les chrétiens pour les lecteurs et les fidèles juifs des III^e-IV^e siècles en Babylonie et en Perse, nom toutefois dégagé d'une connotation religieuse exclusive, interne au judaïsme. Il convient de ne pas négliger cette appellation dans le contexte chrétien iranien : elle devait en effet perdurer sous cette forme à l'époque sassanide ¹⁷. En Iran ce nom est toujours énoncé par des adversaires, opposants. À ce stade de notre étude, nous avons constaté, à la fin de notre chapitre sur les déportations, que ce trait repérable dans la littérature juive était aussi rapporté dès le IV^e siècle par les textes hagiographiques ; ces compositions attribuent explicitement cette dénomination aux persécuteurs mazdéens.

« Nazaréen » : une hypothèse de transmission terminologique en Iran

Le caractère négatif appliqué au terme « nazaréen » est perceptible à la fois dans les communautés juives et en milieu mazdéen ; comment expliquer pareille connotation défavorable dans des sphères non juives et liées au pouvoir dans l'empire

iranien ? Une proximité entre les deux groupes religieux serait-elle à l'origine d'une reprise du vocabulaire ?

Les textes hagiographiques syriaques soulignent la responsabilité des juifs dans le déclenchement de la persécution sous Šāpūr II. Dans un article de 1972, J. Neusner insistait particulièrement sur le cadre polémique qui opposa juifs et chrétiens au IV^e siècle en Mésopotamie, contexte qui expliquerait une réécriture des Passions dans lesquelles les juifs suscitent alors activement les persécutions ¹⁸. Une perspective anti-judaïque n'est certes pas à exclure : les passions des martyrs perses transmettent une animosité des juifs à l'égard des chrétiens ¹⁹ qui s'explique sans doute en partie à un moment où le judaïsme est fort, et où le christianisme cherche à s'imposer. Les *Actes de Siméon Bar Sabba'e* décrivent le rôle de la mère de Šāpūr attentive aux revendications juives qui accusent Siméon ²⁰. Pareillement, l'historien ecclésiastique Sozomène rend compte de ces connivences des juifs avec le pouvoir sassanide contre les chrétiens. Ce tableau, certes héritier de *topoi* littéraires, rappelle cependant comme une réalité les interférences de la communauté juive avec le gouvernement perse.

Sous le gouvernement des Arsacides, les juifs, encouragés par les autorités, participent à la politique et à la vie économique internationales. Certains membres de la communauté ont accès à de hauts postes dans l'administration ; reconnus par le pouvoir, ils pouvaient ainsi renforcer leur influence dans la vie sociale iranienne. De nombreux juifs, notamment parmi la haute-classe nobiliaire, avaient adopté la culture parthe et cette assimilation pouvait se marquer par l'adoption de noms iraniens ²¹, d'un mode de vie, d'une tenue vestimentaire «à la parthe» ; certains sont initiés aux arts de la guerre selon les techniques du pays (*Ant. Jud.* XVII, 23-25) ²². Durant les guerres de Rome en Palestine, les éléments anti-romains

¹⁴ Par dénigrement d'une appellation positive, possible jeu d'échos littéraires basé sur deux passages d'Isaïe (Is XI, 1 ; LX, 21 ; XIV, 19) pour désigner le groupe dissident du judaïsme qui suivait Jésus, DE BOER, M. C., in MARGUERAT, D., (éd.), 1996, p. 194-197. HERFORD, R. T., 1903, p. 378-397 ; cf. aussi l'addition araméenne à la baraita du traité Sanhédrin 43a de 220 ; TB Taanit 27b ; TB Avodah Zarah 6a de la fin du II^e siècle. PRITZ, R. A., 1988, p. 95-102.

¹⁵ Dans le TB, les *minim* visent bien les mouvements «déviant» intra-judaïsme parmi lesquels les nazaréens. Cf. GOODMAN, M., in SCHÄFER, P., (éd.), 1996, p. 504-506.

¹⁶ La version palestinienne de la *Birkat* est la plus intéressante, sans doute antérieure à Justin, SCHECHTER, S., 1898, p. 657-659. HORBURY, W., 1982, p. 35 n. 2 : bibliographie associant les *minim* aux *nošrim*.

¹⁷ Dans le Coran, *našara* est la dénomination des chrétiens, FIEY, J. M., 1993, p. 971-972, s.v. « Našara ».

¹⁸ NEUSNER, J., 1972, p. 77-102.

¹⁹ STRECK, M., 1917, p. 21, 27, 63 ; PEETERS, P., 1938, p. 128.

²⁰ AMS II, p. 143 ; KMOSKO, M., 1907, I/2, p. 806-807.

²¹ Pour le rabbi Pāpā, un nom juif révèle un juif, un patronyme non-juif cache un païen. Néanmoins, certains juifs pouvaient avoir des noms païens (TB, Giṭṭin 11a). J. Neusner rappelle que les bols magiques élaborés par des juifs magiciens pouvaient avoir été destinés à des clients juifs ; mais les noms inscrits ne se distinguent pas de ceux d'araméens ou d'iraniens. NEUSNER, J., 1975, p. 187. NAVEH, J., 1974, 9-11. Cf. aussi TB Giṭṭin 14 où sont présentés trois juifs portant des noms parthes, KRAELING, C., 1951, p. 278.

²² NEUSNER, J., 1971, p. 37-38, s.v. « Babylonia ».

purent percevoir à travers les Parthes une force de soutien à leur espoir national (*Talmud de Babylone* Sanhedrin 98ab...). En Babylonie, les révoltes juives contre l'occupant romain, avantagèrent la stratégie parthe : lorsqu'en 117 Trajan parvient jusqu'à Séleucie, une grande rébellion, sans trace de réelle coordination, survint dans les territoires où étaient établis les juifs, soutien de la cause arsacide ²³.

Le changement dynastique n'empêcha pas la poursuite des relations entre la communauté juive et les autorités. Lorsqu'avec le premier roi sassanide Ardašīr sont promulgués des décrets en faveur du culte mazdéen, le *Talmud de Jérusalem* s'alarme des restrictions imposées à la minorité religieuse en matière de liberté cultuelle (Yebamoth 63b). Cependant, sans que puisse être évoquée une alliance d'intérêts comme sous le régime précédent, la relative tolérance en vigueur sous le règne de Šāpūr I^{er} et au-delà n'impliqua pas de changements significatifs dans l'attitude de soutien de la communauté juive ; mais en faisant preuve de tolérance, Šāpūr pouvait ainsi affermir son autorité sur le clergé mazdéen. Les sources talmudiques rapportent les liens d'amitié que Samuel entretenait avec le roi des rois Šāpūr ²⁴. Samuel se prononça ouvertement en faveur du souverain, en dépit des conséquences du siège de Cæsarea-Mazaca (Césarée de Cappadoce) : les commentaires de la littérature juive en conservèrent un souvenir douloureux, parlant d'un massacre de douze mille coréligionnaires au moment de la prise de la ville (en 251 ou 260) ²⁵. La minimisation du désastre en Asie mineure conduisit Samuel à déclarer que la loi du gouvernement était la Loi (TB Shebu'oth 35b ; TB mo'ed Qaṭan 26a). Cette affirmation politiquement chargée signifiait l'acceptation de l'autorité légale, la soumission à la législation perse, au pouvoir iranien. C'était aussi reconnaître la fin d'un droit propre aux juifs, avec nécessité de régler les taxes étatiques, de recourir aux cours de justice sassanides. Cette entente n'était pas partagée par tous ; Rav, son contemporain, rappelle les difficultés endurées par les juifs sous ce monarque ²⁶ et garde la nostalgie de la dynas-

tie précédente (TB Baba Mezi'a 70b). Durant la minorité de Šāpūr II, les sources talmudiques, bien que partiales et laudatives, ont retenu l'intérêt pris par la famille royale aux communautés juives, les dons offerts par la reine-mère et les conseils de tolérance qu'elle fit à son jeune fils ²⁷ ; la *Chronique de Séert* confirme ces amitiés, précisant même que le grand-père maternel de Šāpūr II aurait été juif ²⁸. Dans ce contexte, la communauté juive n'apparaît pas comme un groupe isolé, et les interférences avec le pouvoir, bien souvent sur un mode d'intérêts réciproques, pourraient expliquer la diffusion d'un vocabulaire propre à ce groupe.

L'étude des variantes textuelles des inscriptions du grand-prêtre zoroastrien Kirdīr par Ph. Gignoux a montré des différences orthographiques apparaissant dans des transcriptions de termes *étrangers* : tel est le cas pour de nombreux noms de villes ou de provinces transcrits du grec ou du syriaque : *klky'y* pour la Cilicie sur la Ka'aba de Zoroastre (KKZ I. 12) et l'inscription à Naqš-i Rustam (KNRm I. 38) ; *[k]lk'y* à Sar Mašhad (KSM I. 18) ; *kysly'y* pour Césarée sur la Ka'aba de Zoroastre (KKZ I. 12) ; *kyslyd'y* à Sar Mašhad (KSM I. 18) par exemple. Or, nous retrouvons cette même difficulté de restitution pour *nāsrāyē*, dont la graphie se diversifie : *n'ēl'y* sur la Ka'aba de Zoroastre (I. 10), ainsi qu'à Sar Mašhad (KSM I. 14), mais écrit *[n]'s[l'y]* sur l'inscription de Naqš-i Rustam (I. 30). Ces variantes s'expliquent par les problèmes d'adaptation d'une langue à une autre, en particulier dans la transcription de termes techniques ou de noms propres qui furent donc importés pour désigner avec précision une minorité spécifique ²⁹. La désignation talmudique des *nošrim* pour les disciples de Jésus (considérés, dans le contexte

²³ Cf. TB Yebamoth 63b ; Giṭṭin 17a

²⁴ Mémoire est faite de ces relations en termes élogieux ; Samuel aurait interprété ses rêves, tel Joseph pour Pharaon, TB Soukkoth 56a ; 53a ; 'Abodah Zarah 76b.

²⁵ NEUSNER, J., 1966, II, p. 46-47. La critique s'accorde néanmoins pour qualifier le récit de pseudépigraphique, remettant en question le pogrom.

²⁶ D'après certains auteurs, il s'agirait d'une prise de position ironique, BACHER, W., 1913, p. 23.

²⁷ TB *Ta'anit* 24b ; *Baba Bathra'* 8a-b, 10a-11a... Déjà pour la dynastie précédente, le *Talmud de Jérusalem* conserve l'histoire d'un présent offert par 'RDBN (ou 'RTBN), roi arsacide, au patriarche juif de Palestine, Judah, vers 216 (TJ *Pe'ah* I, 1), DEBEVOISE, N. C., 1968², p. 88. NEUSNER, J., 1976, p. 59-63. Yazdegerd I^{er} est le plus connu des souverains judéophiles. Une tradition évoque son mariage avec Šūšandukht, fille du *reš galūtha* qui devint alors un dignitaire de l'empire, CHRISTENSEN, A., 1944², p. 38, 110, 272, 388. EILERS, W., 1983, réimpr. 1996², p. 499. Cette amitié fut l'objet de nombreux petits récits dans les talmuds, qui présentent le souverain sassanide comme un érudit sachant citer les Écritures (TB Ketuboth 61a-b ; Zebahim 19a). WIDENGREN, G., 1961, p. 131. NEUSNER, J., 1970, p. 35-37, 49-50.

²⁸ SCHER, A., 1907, I/1, p. 297 [87]-298 [88].

²⁹ GIGNOUX, Ph., 1973, p. 210.

littéraire, comme un danger interne sécessionniste depuis Yabneh) expliquerait la transmission du nom par la communauté juive : une même perspective et une même interprétation se dégagent chez les juifs et les zoroastriens. La minorité nazaréenne était à l'origine un élément fractionniste au sein de la communauté juive et par là-même une menace pour l'unité du groupe ; pareillement, ce souci de préservation identitaire et de cohésion nationale se retrouve chez les autorités mazdéennes. Les déportés chrétiens araméens n'étaient pas sans évoquer pour les juifs les *nošrim* des Talmuds en dépit de l'évolution du contexte religieux — même si ces chrétiens se désignaient alors sous un autre nom. Les autorités mazdéennes ont pu entendre parler des nazoréens ayant leurs racines dans le judaïsme ; ainsi pourrait se comprendre la restitution d'une connotation péjorative.

b. L'Église de Perse héritière du judéo-christianisme ?

Les centres missionnaires, en particulier ceux de Mésopotamie septentrionale, contribuèrent fondamentalement à la christianisation des contrées iraniennes. L'influence ou la persistance d'un courant empreint de judaïté trouve des prolongements significatifs dans les sources du christianisme syriaque, en particulier dans la littérature édessénienne. Pour M. Simon, « le christianisme judaïque ³⁰ est à cheval sur les frontières de l'empire. Il est essentiellement d'expression araméenne ou syriaque, mais comporte aussi certains prolongements dans le domaine grec, en particulier en direction d'Antioche. Édesse semble en avoir constitué le point d'appui principal » ³¹. Il importe de signaler brièvement quelques jalons.

Un judéo-christianisme en Osrhoène ?

D'après un passage de l'*Histoire ecclésiastique* d'Eusèbe de Césarée, certaines communautés ecclésiastiques de l'Osrhoène, au II^e siècle, célébraient selon toute vraisemblance la Pâque quartodécimane au 14 de Nisan, sur le mode juif (HE V, 23, 4) ³². Un différend opposa ceux qui conservaient cette pratique

à ceux qui l'avaient abandonnée. C'est à Nicée que la crise sera définitivement résolue, consommant la rupture entre les deux pratiques ³³. Parmi les groupes judéo-chrétiens d'Édesse figurent les audiens cités par Épiphane et par Éphrem ³⁴ : leur chef Audô, présenté comme le « chef des diacres de l'Église d'Édesse », fit sécession lors du débat ³⁵. Les audiens auraient été très nombreux en Mésopotamie, en Arabie et en Palestine. Par ailleurs, Éphrem est le premier à signaler l'existence des sabbatiens, groupe marginal aux franges du judaïsme et du christianisme (*Hymnes contre les hérésies* II, 6) ³⁶.

Ayant analysé le milieu littéraire édessénien, certains auteurs ont soutenu l'hypothèse de courants missionnaires venus directement de Palestine. Comme avant lui J. Daniélou, qui attribuait un rôle majeur aux influences d'une mission palestinienne sur l'émergence du christianisme syrien et oshroénien ³⁷, L. W. Barnard a mis en valeur le mouvement culturel judaïque comme milieu porteur et opté pour une influence mixte dans la cité édessénienne ³⁸. Publié la même année, l'article de G. Quispel reprend d'une manière générale celle d'E. Peterson ³⁹ : la tradition de l'Église d'Édesse et, plus largement, de Mésopotamie, se démarque du mouvement d'évangélisation antiochéen ⁴⁰. Le christianisme syriaque, de langue araméenne, qui caractérise le courant chrétien vers la Mésopotamie et vers l'Est, serait tributaire du milieu culturel palestinien ⁴¹. Ces travaux, reprenant dans l'ensemble une hypothèse ancienne autrefois avancée par G. Bonet-Maury ⁴², ont cependant le défaut d'accorder trop grand crédit aux recherches alors récentes sur les textes de Qumrân. Déjà en 1964, A. F. J. Klijn, tout en souli-

³³ Eusèbe, *Vita Constantini* III, 17. HEFELE, C. J., LECLERCQ, H., 1907, p. 460-462.

³⁴ Pan. LXX ; PG I, col. 544, XLII, 369-374. Éphrem, *Contre les hérésies* 24 ; Théodoret, HE IV, 10 ; Socrate, HE V, 23 ; Théodore Bar Konaï, POGNON, H., 1898-1899, p. 319-320.

³⁵ NAU, F., 1912, p. 2 ; 6.

³⁶ BECK, E., 1957, p. 7, 8, §6 ; *Testament d'Éphrem*, DUVAL, R., 1901, p. 298. JULLIEN, C., JULLIEN, F., 2001, p. 153-170.

³⁷ DANIÉLOU, J., MARROU, H., 1963, p. 79-82. DANIÉLOU, J., 1958, p. 96.

³⁸ BARNARD, L. W., 1968, p. 161-175.

³⁹ PETERSON, E., 1947, p. 1-15 ; *id.*, 1959, p. 205.

⁴⁰ QUISPÉL, G., 1968, p. 81-93.

⁴¹ Cf. aussi SEGAL, A. F., in ATTRIDGE, H. W., *et alii*, (éd.), 1992, p. 336-337. Cf. SIMON M., in NEUSNER, J., (éd.), 1975, p. 75.

⁴² BONET-MAURY, G., 1887, p. 269-283.

³⁰ Expression déjà employée par DRIJVERS, H. J. W., 1970 (Edessa), p. 3-33.

³¹ SIMON M., in NEUSNER, J., (éd.), 1975, II, p. 7. Cf. SIMON, M., 1965, 10 : il est disposé à admettre avec J. Daniélou, « qu'il a existé un secteur judéo-chrétien bien plus important qu'on ne le soupçonnait communément, localisé pour l'essentiel en Orient de part et d'autre des frontières de l'empire ».

³² Eusèbe, HE V, 23. RICHARD, M., 1961, p. 179-212.

gnant l'importance du facteur juif dans la genèse du christianisme syrien, restait réservé quant à sa corrélation avec une mission venue de Jérusalem *stricto sensu* ⁴³. J. B. Segal n'hésite pas à parler d'une « fraude à succès antique » ⁴⁴. H. J. W. Drijvers a montré que l'auteur de la *Doctrina d'Addai* a intentionnellement voulu répondre à la forte attraction et à l'impact de la communauté juive sur les chrétiens ⁴⁵.

Il importe de poursuivre notre investigation sur la réalité d'une mission judéo-chrétienne venue de Palestine en Mésopotamie. L'étude des influences juives sur les premiers textes chrétiens connus pourrait livrer quelques indices. Après A. Baumstark, A. Vööbus avait spécialement étudié les rapports de la Pešitta (version de la Bible en syriaque) avec les traductions araméennes liturgiques des targumim, et relevé leur influence ainsi que celle de l'exégèse juive sur l'exégèse syriaque ⁴⁶. Dans une intéressante contribution, très nuancée, S. Brock a déterminé combien les traditions juives exercèrent une influence non négligeable sur la littérature syriaque. Tout en insistant sur les difficultés à établir des datations précises et des schémas de transmission fiables, il insiste sur deux éléments qui renverraient à la fin du III^e-IV^e siècle : d'une part, la présence de traditions juives dans les traductions syriaques d'apocryphes et de pseudépigraphes ⁴⁷ et d'autre part, l'incorporation d'extraits pouvant remonter à une tradition targumique palestinienne ⁴⁸. Il note par ailleurs que la restitution des traditions exégétiques juives en lien avec la littérature midrashique et targumique a été presque exclusivement transmise en milieu chrétien.

Deux opinions divergent sur la question de l'origine de la communauté de rédaction.

— La première hypothèse n'exclut pas une interférence des premières missions chrétiennes en Mésopotamie dans les milieux juifs. À l'appui de cette assertion, les chercheurs soutiennent que la

Pešitta de l'Ancien Testament a son origine dans la diaspora juive de Mésopotamie. Ce texte, à l'usage d'une communauté christianisée, en Orient, aurait été rejeté par les rabbins vers la fin du II^e s. ⁴⁹.

— La seconde opinion, essentiellement défendue par H. J. W. Drijvers, stipule que le grand nombre de traditions judaïques conservées par la littérature syriaque n'est pas la preuve d'une participation substantielle du judaïsme dans la formation de l'Église en Syrie-Mésopotamie, mais seulement une tentative chrétienne d'adaptation ⁵⁰.

Pour étayer la première hypothèse, certains ont comparé la Pešitta de l'AT et le *Diatessaron*, compilation des évangiles réalisée au II^e siècle par Tatien ⁵¹. W. L. Petersen, suite aux études de M. P. Weitzman et de S. Brock, a conclu que la chrétienté de langue syriaque connaissant la Pešitta de l'AT avant la diffusion du *Diatessaron* aurait une origine juive ⁵². Cela suggère un développement indépendant de la tradition diatessaronique syriaque et un lien avec la tradition araméenne palestinienne.

Une contribution de J. Joosten accredit la thèse d'une tradition araméenne palestinienne diffusée lors d'une mission judéo-chrétienne vers l'Orient ⁵³. Réexaminant les données philologiques des évangiles en syriaque, l'auteur relève des éléments spécifiquement palestiniens formulés en araméen, qu'il appelle archaïques, et qui auraient été préservés par la tradition syriaque. Il souligne avec prudence que l'apport de la tradition syriaque ne constitue qu'un moyen de contrôle mais qui fournit parfois des correspondances paraissant dériver d'une tradition araméenne extracanonique ⁵⁴.

Ces influences juives dans la littérature chrétienne seraient le résultat de la pérennité d'une tradition ancienne araméenne interne au christianisme. Selon J. Joosten, cette tradition, repérable dans les premières littératures syriaques, révélerait une mis-

⁴³ KLIJN, A. F. J., 1965, p. 167-179.

⁴⁴ SEGAL, J. B., 1970, p. 64.

⁴⁵ DRIJVERS, H. J. W., 1985 (Jews), p. 88-102. TAYLOR, J. E., 1995, p. 189-196.

⁴⁶ VÖÖBUS, A., 1955, p. 215-218 ; *id.*, 1958 (Peschitta). Cf. WEITZMAN, M. P., 1999, p. 86-148 ; *id.*, 1992, p. 51-84. BROCK, S. P., 1995 (Targum), p. 271-282. JOOSTEN, J., 1996, p. 385-389.

⁴⁷ Leur date pourrait être fort ancienne. BROCK, S. P., 1979, p. 223.

⁴⁸ BROCK, S. P., 1979, p. 212-21. BORBONE, P. G., 1989, p. 339-362.

⁴⁹ Hypothèse résumée par JOOSTEN, J., 1996, p. 389-392.

⁵⁰ DRIJVERS, H. J. W., in LIEU, J., NORTH, J., RAJAK, T., (éd.), 1992 (syrian christianity), p. 140-141 ; *id.*, 1996, p. 159-177.

⁵¹ KENNEDY, G., in WALKER, W. O., (éd.), 1978, p. 125-155.

⁵² WEITZMAN, M. P., 1992, p. 168-17. PETERSEN, W. L., 1994. JOOSTEN, J., 1996 (Peshitta), p. 389-395 ; *id.*, 1990, p. 55-76 ; *id.*, 1996 (syriac language), p. 155-165.

⁵³ JOOSTEN, J., 1993, p. 257-272.

⁵⁴ JOOSTEN, J., 1993, p. 259, 271-272. MURRAY, R., 1975, p. 6-8, 279-340. KRUSE, H., 1985, p. 33-53. ROUWHORST, G., 1997, p. 72-93. BROCK, S. P., 1995 (Targum), p. 271-282.

sion proprement occidentale (palestinienne ⁵⁵) vers l'Orient. Pareils indices nous empêchent d'écarter totalement l'éventualité d'une mission judéo-chrétienne vers la Haute-Mésopotamie.

Les indices de traditions judaïques conservées par l'Église de Perse sont particulièrement manifestes dans l'œuvre d'Aphraate. I. Ortiz de Urbina, après A. Harnack, en a conclu que le christianisme dans l'empire iranien s'était répandu avant les déportations de Šāpūr et organisé à partir d'un substrat juif ⁵⁶. Ce sentiment est partagé par M.-J. Pierre, qui relève les modes de rédaction d'Aphraate : il cite en hébreu les noms de Dieu (*Exposé* XVII, 5) et présente le Messie comme grand Prophète (*Exposé* II, 6 ; XIV, 33), détail qui, avec d'autres éléments, manifesterait l'origine judéo-chrétienne de la communauté à laquelle il s'adresse ⁵⁷. D'après P. Bruns, sa christologie est antérieure au credo nicéen ; elle s'expliquerait par les relations étroites d'Aphraate avec les communautés juives contemporaines d'Adiabène ⁵⁸. Ces éléments indiqueraient que ses interlocuteurs seraient des chrétiens pour lesquels les prescriptions légales juives conservaieent encore une certaine acuité ⁵⁹. Après les intuitions de S. Funk, A. Guillaumont souligne que l'exégèse du midrash d'Ex IV, 24-26 par Aphraate et Éphrem est très proche de celle des targums palestiniens, tradition exégétique que chacun recueillit indépendamment ⁶⁰. Selon lui, il est primordial de déterminer l'origine des influences juives subies par la littérature syriaque à sa plus haute époque pour poser comme vraisemblable une source d'influence palestinienne aux débuts du christianisme en Mésopotamie romaine et iranienne.

Paradoxalement, la prise de position anti-judaïque du christianisme au IV^e siècle s'est traduite par un renouvellement de l'expression littéraire en faveur des origines judaïques du mouvement chrétien ⁶¹. Les pratiques juives pouvaient en effet être fort attractives en Perse, à l'époque d'Aphraate ;

et d'ailleurs, lorsque les chrétiens furent poursuivis lors de la grande persécution sous Šāpūr II, ces communautés juives ne furent pas vraiment inquiétées ⁶². S'ajoute à ce contexte religieux un autre élément expliquant cet ancrage judaïque chez les auteurs chrétiens : au cours du IV^e siècle, le mouvement marcionite, refusant toute exégèse vétéro-testamentaire, apparaît comme une menace pour les chrétiens de Mésopotamie et de Perse ⁶³. Aux V^e-VI^e siècles, l'activité dynamique du marcionisme au sein de l'Église de Perse attire les mises en garde des autorités ecclésiastiques, et suscite controverses et traités (Daniel de Rešayna, Būd le Périodeute ⁶⁴) ; les synodes orientaux les dénoncent (en 576 et 585). Aux dires de Jean d'Éphèse, les doctrines de Marcion pénétrèrent plus fortement en Perse au moment de la fermeture de l'École d'Édesse par Zénon (489) ⁶⁵. Aphraate lui-même met ses interlocuteurs en garde contre ce danger (III, §9) ⁶⁶.

L'existence d'une tradition araméenne palestinienne ancienne, préservée par la tradition syriaque avant la diffusion du *Diatessaron*, trahirait une expression missionnaire occidentale ; son ancrage en Orient mésopotamien trans- et cis-euphratéen serait encore perceptible au IV^e siècle. Le rôle d'Édesse dans la diffusion de ces thématiques resterait déterminant.

2. Entre Palestine et Mésopotamie : une convergence du système routier

L'étude de la configuration des grands axes routiers aux premiers siècles de notre ère met en lumière des liaisons directes entre Jérusalem et la Haute-

⁵⁵ QUISPÉL, G., 1968, p. 81, 84.

⁵⁶ HARNACK, A., 1924⁴. ORTIZ DE URBINA, 1933, p. 87 ; *id.*, 1937, p. 456-485.

⁵⁷ PIERRE, M.-J., 1988, p. 91, n. 57, 83.

⁵⁸ BRUNS, P., 1990.

⁵⁹ NEUSNER, J., 1971 (Aphraate), p. 144-149 : il pense à des juifs convertis.

⁶⁰ GUILLAUMONT, A., in FISCHER, R. H., (éd.), 1977, p. 89-95. Cf. déjà chez VÖÖBUS, A., 1960, p. 10-12. NEUSNER, J., 1975, p. 150-152.

⁶¹ Cf. l'étude de DRIJVERS, H. J. W., 1985 (Jews), p. 96-100.

⁶² Le Seder 'Olam Zūta (début du IX^e s.), évoque une persécution des Perses vers 313, information sans fondement, Šāpūr étant mineur. NEUSNER, J., 1975, p. 52-54. Les *Actes de S. Bar Sabba'e* rapportent le massacre de juifs de Séleucie désireux d'aller reconstruire le temple (AMS II, p. 144). Mais il ne s'agit pas d'une persécution planifiée (fait d'un satrape local ? WIDENGREN, G., 1961, p. 133). Sans doute s'agit-il plutôt de vexations souvent liées au non paiement des impôts, cf. TB Niddah 62b ; Hagigah 5a-b. Cf. GOODBLATT, D., 1979, p. 233-295. On ne relève jamais de traces de pression de la part de zoroastriens pour l'abandon de la foi juive. CHAUMONT, M.-L., 1974 (édit), p. 77-78.

⁶³ Cf. les *Actes de Siméon*, KMOSKO, M., 1907, p. 823-828.

⁶⁴ ASSEMANI, J. S., 1725, III/1, p. 223.

⁶⁵ BROOKS, E. W., 1923, p. 139. Ces doctrines marcionites étaient déjà présentes dans l'empire sassanide au IV^e siècle, à l'époque d'Épiphanie, Pan. XLII, 1.

⁶⁶ PIERRE, M.-J., 1988, I, p. 279.

Mésopotamie. Une partie de la réflexion d'H. J. W. Drijvers suppose l'absence de routes directes reliant Jérusalem au Nord de la Mésopotamie — ce qui aurait pu faciliter un courant palestinien primitif d'évangélisation ⁶⁷. Cet examen est donc essentiel pour évaluer la vraisemblance d'une mission venue de Palestine.

Les routes et les itinéraires Nord-Ouest/Sud-Est du Proche-Orient dans la région édessénienne étaient déjà fréquentés à l'époque des empires babylonien et assyrien ⁶⁸. Le système orographique syrien septentrional était imposé par l'axe Nord-Sud pour le développement routier. L'Euphrate constitua l'un des axes principaux de Samosate à Raqqa (Nicéphorium-Callinicum), de Zeugma à Eraziza par Hiéropolis, plus loin l'axe de Cyrrhus à Chalcis par Bérée (Alep). Au cœur de cette zone géographique, la ville d'Antioche constituait un pôle stratégique.

L'itinéraire naturel de la vallée de l'Oronte imposait un axe Nord-Sud rattachant Bostra à Apamée par Damas et Homs. Le Djebbel Noşāyri le long de la côte phénicienne, au Sud d'Antioche, conférait à Apamée un rôle redistributeur sur l'axe Antioche-Émèse. Le trajet côtier à partir d'Antioche lui est parallèle, et d'Apamée en venant du Sud (Jérusalem, Héliopolis, Damas par Émèse) partait le circuit le plus direct vers Édesse *via* Chalcis, Bérée et Hiéropolis ⁶⁹.

Trois ponts sur l'Euphrate (Samosate au Nord, Zeugma et Caeciliana ⁷⁰) permettaient de converger sur Édesse, porte vers l'Est (Nisibe et Singar) et le Sud le long de la vallée de la Balikh par Raqqa jusqu'à Palmyre (à partir de Sura) ; cette route passait à l'Ouest du Djebbel Bişri, ou gagnait Ctésiphon.

Une autre route, plus au Sud, rattachait Édesse à un autre secteur, méridional, au sein du maillage syrien qui conduisait à Palmyre et à Damas par le Djebbel Rawāq ⁷¹. La ville de Bérée (Alep) constitue elle aussi un carrefour de redistribution dans l'arrière-pays d'Antioche ; l'axe Édesse/Hiéropolis/Alep était

direct, et un trajet venant du Sud n'englobait pas nécessairement un passage par Antioche ⁷².

3. Des techniques d'approche spécifiques

Pour évaluer les techniques missionnaires d'un courant de sensibilité judéo-chrétienne, nous avons choisi d'étudier l'usage de manuels catéchétiques similaires chez les chrétiens et chez les juifs.

a. Les « deux voies » : un manuel d'éthique partagé

Le thème des « deux voies », repris du chapitre XXX du *Livre du Deutéronome* (versets 15-20), se trouve sous des formes variées dans la tradition catéchétique juive ⁷³. Son insertion dans des manuels à l'usage de communautés chrétiennes (*Didachè* I, 1-6, *Épître de Barnabé*, XVIII-XXI) pourrait laisser présager une utilisation missionnaire.

Dans sa magistrale étude consacrée à la *Didachè*, J.-P. Audet a souligné les attestations traditionnelles de la doctrine des « deux voies », notamment dans la *Doctrina des apôtres*, texte latin probablement antérieur au III^e siècle, dont les variantes par rapport à la *Didachè* seraient imputables à l'existence d'un modèle juif ancien ⁷⁴. Le titre connaît deux formes dont la plus courte, l'« Instruction des apôtres », est la plus primitive. Cette forme ancienne semble désigner non le collège des Douze, mais les évangélistes itinérants de l'Église primitive (chap. XII). J. A. Draper souligne des traces d'utilisation de ce texte dans la littérature du II^e et du III^e siècle,

⁷² DUSSAUD, R., 1927, cartes XIV-XV. Cf. BAUZOU, T., 1988, p. 296-297. POIDEBARD, A., 1931, p. 274-280 ; pl. LVI ; SARTRE, M., 1982, carte 1 ; TCHALENKO, G., 1956, p. XXXIX ; SPRENGER, A., 1962, carte 15. Ces données sont confirmées pour l'époque parthe par Strabon, *Géographie* XVI, 1, 27, mais aussi par Ptolémée, NOBBE, C. F. A., 1966, par les *Mansiones Parthicae* d'Isidore de Charax, CHAUMONT, M.-L., 1984, p. 65, 95-96. Voir encore Hérodote V, 52, l'itinéraire Antonin, CUNTZ, O., (éd.), 1929 et la Table de Peutinger, MILLER, K., 1918, réimpr. 1962, XI.

⁷³ S. Brock a recherché allusions et exemples dans la littérature rabbinique, notamment le Midrash *Rabbah* IV, 3 sur le Dt XI, 26. Cf. *T. Asher* 1, 3-5, que S. P. Brock donnerait pour l'un des plus anciens témoins. BROCK, S. P., 1990, p. 139-152.

⁷⁴ AUDET, J.-P., 1958, p. 52-78. E. J. Goodspeed avait proposé en 1945 de considérer l'original grec perdu de la *Doctrina apostolorum* comme la source de rédaction des « deux voies » utilisée par *Barnabé* et *Didachè*, GOODSPEED, E. J., 1945, p. 228-247. Ces versions contiennent des variantes absentes de la *Doctrina*, forme écrite plus ancienne pour BARNARD, L. W., 1993, p. 195, 202. RORDORF, W., 1972, p. 110-112.

⁶⁷ DRIJVERS, H. J. W., 1992 (syrian christianity), p. 127.

⁶⁸ JOANNÈS, F., 1997, p. 396.

⁶⁹ Repérage dans les documents grecs et latins et par observations, POIDEBARD, A., 1945, carte.

⁷⁰ D'après Ammien Marcellin (*Rerum Gestarum* XII, 12 ; cf. Tacite *Annales* XII, 12, 3), Zeugma constituait l'endroit le plus aisément franchissable sur l'Euphrate. DUSSAUD, R., 1927, p. 450.

⁷¹ DUSSAUD, R., 1927, carte XIV.

notamment en Égypte et en Syrie, le texte circulant chaque fois de manière indépendante ⁷⁵. La forme actuelle du texte daterait du milieu du II^e siècle. L'*Épître de Barnabé* pourrait remonter à la moitié du II^e siècle, compte-tenu des données historiques relevées par P. Prigent ⁷⁶. Ajoutons que la thématique des « deux voies » n'est pas centrée sur un antagonisme radical. Ainsi que le suggère Jean le Solitaire, l'opposition entre une bonne voie et une mauvaise n'existe pas ⁷⁷ : il n'y a qu'une seule voie, celle d'une belle conduite, et la seconde est susceptible d'évoluer.

Des études récentes ont repris le dossier de l'expansion de ce motif littéraire et ont mis l'accent sur sa double utilisation. L. W. Barnard a souligné l'emploi de cette thématique littéraire comme catéchèse en usage chez les Tannaïm ⁷⁸ ; le matériau catéchétique ou parénétique (exhortation) utilisé par les épîtres néotestamentaires aurait été diffusé très tôt sous forme orale ou écrite dans l'Église primitive. Ces instructions éthiques devaient régler les relations internes d'une communauté dont les membres étaient issus de milieux variés. Il est permis d'envisager une forme d'enseignement primitif au début du christianisme sur modèle des formes catéchétiques juives employées à des fins de mission interne ⁷⁹. Les petites différences constatées entre l'instruction proposée par la *Didachè* et par l'*Épître de Barnabé* laissent supposer avec vraisemblance l'usage de versions distinctes à but catéchétique. Ces versions ont pu se calquer sur le modèle d'enseignements multiformes dispensés par des maîtres juifs, dans des aires géographiques différentes ; mais ces différents exemplaires se réalisent dans une optique similaire à toutes les écoles et à partir d'un noyau fixe. De ce fait, se sont multipliées les perspectives christianisantes, aisément perceptibles par exemple dans la section dite évangélique de la *Didachè* I, 3-6 ⁸⁰. Avec les précau-

tions qui s'imposent, le contexte d'insertion des « deux voies » dans la *Didachè* permet d'évoquer une adresse à un milieu syrien. L'*Épître de Barnabé*, plus hellénisée, et en lien probable avec une forme de judaïsme palestinien, devait s'adresser plus spécifiquement à un substrat judaïque de culture hellénistique ⁸¹. En somme, ces manuels catéchétiques ont pu circuler de manière indépendante et connaître des diffusions parallèles.

A. Adam a cherché à établir une description de la diffusion de ces manuels catéchétiques dans les communautés juives de l'Est syrien. Il tente de reconstituer les étapes de la diffusion des éléments catéchétiques et liturgiques de la *Didachè* sur lesquels les contraintes de la mission chrétienne ont nécessairement opéré des adaptations ⁸². La reprise de la thématique des « deux voies » aurait permis à des missionnaires judéo-chrétiens d'engager un dialogue avec des communautés judaïques lors de déplacements plus à l'Est. L'auteur privilégie notamment pour lieu de diffusion l'espace adiabénien au rayonnement littéraire et religieux particulier, en lien avec le grand centre nisibéen. La convergence doctrinale, éthique, morale, aurait permis des échanges entre les groupes juifs et chrétiens, que favorisa indirectement la conquête des régions supérieures du Tigre par Ardašir au début du III^e siècle (vers 229) ; cet événement occasionna des déplacements de populations au bénéfice des grands pôles urbains frontaliers.

L'insertion de thèmes développés dans le manuel des « deux voies » situe la prédication à un stade intermédiaire entre le kérygme et la formation parénétique. De ce point de vue, ces manuels catéchétiques d'usage mixte ont pu effectivement servir à des fins évangélisatrices à partir d'une base de discussion familière et formatrice. La reprise de ce thème en contexte missiologique chrétien vers l'Est marquerait alors une étape antérieure à celle que vivent les communautés déjà établies décrites dans la *Didachè* ou dans l'*Épître de Barnabé* par exemple.

b. Réceptivité du milieu juif à la mission chrétienne

La perméabilité à l'évangélisation chrétienne de certains groupes juifs est une question essentielle aux tout premiers siècles de notre ère puisque les juifs

⁷⁵ DRAPER, J. A., 1996, p. 72-91 ; CONNOLLY, R. H., 1923, p. 147-157.

⁷⁶ PRIGENT, P., 1971, p. 20-24, 26-27, plus généralement 27-43.

⁷⁷ LAVENANT, R., 1984, p. 52-53.

⁷⁸ BARNARD, L. W., 1993, p. 181-193.

⁷⁹ TAYLOR, C., 1886, p. 401-428.

⁸⁰ Cf. NAU, F., 1913 (Octateuque), p. 78-79 (III, II, 2). Cf. LAYTON, B., 1968, p. 343-383 ; il considère que les « deux voies » circulèrent indépendamment de la *Didachè*, et que la réunion de ces deux documents supposa une édition christianisée des « deux voies » à partir de l'interpolation de *Did.* I, 3b-II, 1. C'est cette édition, adressée aux païens, qui aurait pu être diffusée en Orient (en témoigneraient les doubles titula-

tures de certains codices dont l'une porte « τοῖς ἔθνεσιν »), *ibid.*, p. 381, n. 79.

⁸¹ HENNE, Ph., 1966, p. 257-276.

⁸² ADAM, A., 1969, p. 37-43 ; *id.*, 1957, p. 1-4.

formaient la minorité religieuse la plus importante de l'Iran occidental, en Mésopotamie et Babylonie plus particulièrement. Si une forme de mission chrétienne a pu privilégier une prédication auprès des communautés juives, il importe d'évaluer les zones d'installation juives en Iran. Une topographie rigoureuse de ces sites aux II^e-III^e siècles offre une idée plus juste de l'expansion de cette minorité ; cette cartographie historique nous permettra par la suite de mieux visualiser les aires dites réceptrices ou au contraire de résistance face à l'éventualité d'une implantation régionale du christianisme.

Les travaux de J. Neusner et d'A. Oppenheimer effectués à partir de la documentation talmudique, témoignent de l'importance numérique et de la variété des implantations juives à l'époque arsacide⁸³. À en juger par les indications talmudiques, une très grande majorité de juifs vivait durant cette période dans les villes de Babylonie et dans leur périphérie immédiate (Séleucie du Tigre et Ctésiphon, Charax en Mésène, Kafri...). Les Talmuds désignent sous la dénomination « Babel » les environs de l'ancienne Babylone, mais aussi le district de Nêhardea, la région entre Tigre et Euphrate et toute la Mésopotamie (la frontière englobant une partie de la grande Arménie et quelques zones géographiques limitrophes du côté oriental du Tigre)⁸⁴. La tradition juive a généralement retenu, avec les grands centres que constituent Nisibe, Édesse, Dūra, Karkā ou la région de l'Adiabène, les sites d'exil. Les installations s'intensifièrent le long des canaux et des deux fleuves⁸⁵. Citons également les villes de Hulwān et Ginzak au Nord-Est vers le lac d'Urmia, de Hamadan et de Nehawand en Médie, avec leur *hinterland*, sans oublier Bēth-Lapaṭ, Suse et Šūštar dans le Ḥūzistān⁸⁶. Des communautés sont signalées dans le Fārs, particulièrement florissantes dans la dernière période sassanide⁸⁷. L'étendue des installations juives était donc assez considérable et la mission chrétienne ne pouvait les négliger.

Une appréciation chiffrée de la population semble toutefois difficile compte tenu de nos connaissances

actuelles. Flavius Josèphe parle de « myriades innombrables » (*Ant. Jud.* XI, 5, 2, §133) ! R. McC. Adams a estimé à vingt mille le nombre moyen des juifs par cité⁸⁸, chiffre révisé à la hausse pour les grandes entités urbaines (comme Séleucie par exemple), où leur nombre est évalué à quatre-vingt mille pour le début du II^e siècle. J. Neusner propose une estimation moins élevée dans son ensemble.

	R. McC. Adams, 1965, p. 71-72	J. Neusner, 1966, II, p. 249
Dans une ville moyenne (22% en Babylonie)	6000	5000
Dans les villages (74% des noyaux d'habitation)	520 000	320 000
Total estimé	1 200 000	860 000

Leur approche semble néanmoins tributaire des sources consultées, littéraires pour l'essentiel, cherchant avant tout à restituer des traditions de transfert vers les villes. Elle ne pourra s'approfondir qu'avec l'apport d'un matériau épigraphique et archéologique nouveau qui, pour l'heure, fait encore défaut.

Des communautés juives dynamiques ?

Avec l'influence des Tannaïm et plus tard sous les Sassanides, des Amoraïm, le judaïsme renforce sa tendance rigoriste. Avec la destruction du temple en 70, l'autorité patriarcale palestinienne s'accrut notablement en diaspora ; la source d'influence tannaïtique la plus nette en Babylonie proviendra en partie des émissaires palestiniens chargés de missions de consolidation⁸⁹. Les persécutions d'Hadrien et la révolte de Bar Kosiba vers 135 marquèrent un tournant dans le développement du judaïsme tannaïm dans l'empire arsacide ; durant ces périodes d'instabilité politique en Palestine, nombre de rabbis et d'étudiants émigrèrent, parfois durablement, vers les académies de Babylonie. Parmi les centres majeurs, Nisibe avec Judah B. Bathyra, accueillit temporairement les élèves de Rabbi Akiba (TB *Sanhédrin* 32b) ; cette expansion des disciples d'Akiba favorisa l'essor de l'enseignement de B. Bathyra jusqu'en Asie mineure⁹⁰. Les étudiants de R. Ishmaël rejoignirent Josiah à Huzal et restèrent en Babylonie. Citons

⁸³ NEUSNER, J., 1966-1969 (*History of the Jews*). OPPENHEIMER, A., 1983 ; rapide survol, SCHÜRER, E., 1986, p. 7-13.

⁸⁴ NEUBAUER, A., 1868, p. 320.

⁸⁵ Cf. McC. ADAMS, R., 1965, p. 72. Dans le TB, cf. NEUBAUER, A., 1868, p. 341.

⁸⁶ NEUSNER, J., 1966, II, p. 241. TB Kidduschin 71b-72a ; Yebamoth 16b ; Sanhedrin 94a ; Šabbat 139a.

⁸⁷ NEUSNER, J., 1983, réimpr. 1996², p. 909. Cf. FISCHER, W. J., 1974, p. 300.

⁸⁸ McC. ADAMS, R., 1965, p. 71-72. Cf. FELDMAN, L. H., 1992, p. 376.

⁸⁹ Cf. STRACK, H. L., 1931, p. 109-119. GOODENOUGH, E. R., 1953, p. 11-17. NEUSNER, J., 1961, p. 85 n. 1, 86.

⁹⁰ NEUSNER, J., 1969, I, p. 134-135.

comme autre centre d'autorité et d'enseignement : Néhardea (cf. *Ant. Jud.* XVIII, 311), siège de l'exilarque, particulièrement influent sous Samuel dans la première moitié du III^e siècle (TB *Kethuboth* 54a)⁹¹. Ces écoles restent toujours en corrélation avec la synagogue, structure d'autorité au sein de la Babylonie juive (Néhardea, Barnesh, Huṣal)⁹². Ces pôles étaient susceptibles de former autant de zones de résistance à la pénétration du christianisme. Pour expliquer l'écho favorable que reçut le christianisme parmi les populations juives, J. Neusner a mis en évidence la faiblesse de l'influence tannaïm en Adiabène (contrairement au foyer nisibéen)⁹³. Aux environs de l'an 100 de notre ère, R. Joshua envoie en Babylonie son neveu Ḥananiah, soupçonné de sympathie envers les chrétiens de sa ville de Capharnaüm⁹⁴. Ce trait montre à l'évidence l'estime des juifs de Palestine quant à la solidité des convictions de leurs coréligionnaires de l'empire iranien. L'influence croissante des traditions tannaïtiques puis amoraïques sur les communautés de Babel est un fait majeur pour expliquer en partie leur résistance aux doctrines étrangères.

Le délicat problème d'un éventuel prosélytisme auprès de non-juifs ne concerne pas directement notre propos ; précisons simplement que cette question ne fait pas l'objet d'un consensus parmi les chercheurs⁹⁵. Elle souligne l'éventualité de contacts, notamment avec la prédication judéo-chrétienne⁹⁶.

Juifs de "pur lignage" et milieux juifs réceptifs

Cependant, les communautés juives de la diaspora babylonienne n'étaient pas entièrement unifiées et homogènes ; ces divergences ont pu susciter autant de modes de vie différents, en rupture plus ou moins

officielle avec la législation judaïque. Pour exemple, le *Talmud de Babylone* expose l'inimitié entre deux communautés, l'une en Babylonie, l'autre en Mésène, cette dernière étant accusée par l'exilarcat de professer une doctrine peu orthodoxe et de diffuser une croyance juive déviée. Un autre exemple se trouve dans le traité *Kidduschin* qui rappelle les propos de Rav, fondateur de l'académie de Sūra, rapportés par Rabbi Pāpā l'Ancien, passage datable du III^e siècle au plus tard :

*mys' myt' mdwy hwlh
'ylm wgbby gwsswt*

« Mesa (la Mésène) est morte ; Madaï est malade ; Élam (et Gobai) sont prêtes à mourir » (TB *Kidduschin* 71a).

« Babel la solitaire est en santé, la Mésène est à la mort, l'Élam se meurt » (TB *Kidduschin* 71b).

Sous forme métaphorique, Rav déplore la perméabilité des juifs installés dans les régions mentionnées aux cultures et doctrines étrangères ; en cela, les juifs venus de Palestine à la fin du II^e siècle pourraient avoir une responsabilité⁹⁷. Un tel tableau suggère une rivalité voire une hostilité entre les groupes de Mésène et ceux de Babylonie. Un judaïsme hétérodoxe s'était en effet développé dans ces régions entourant la Babylonie, tel l'elchasaïsme et ses formes apparentées. Il témoigne d'une perméabilité à des influences religieuses et culturelles extérieures. À une époque beaucoup plus tardive, dans un chapitre consacré aux pseudo-prophètes, al-Bīrūnī déclare au sujet des sabéens dont il évoque la distinction avec les Ḥarrāniens :

« [qu'ils] adoptèrent un système mixte de magisme et de judaïsme, comme celui des samaritains en Syrie. Le plus grand nombre parmi eux s'établit à Wāsiṭ, à Sawād-al 'Irāk, dans les districts de Ja'far, Aljamīda et les deux Nahr-alšila »⁹⁸.

La littérature talmudique considère un certain nombre de villes et de régions extérieures au périmètre babylonien comme entachées d'impureté : Gabiané sur le Zagros, Apamée sur le Tigre, dont le quartier juif était immergé en milieu païen. Les contrées de mauvaise réputation, aux habitants fort mal considérés, voleurs ou méchants (TB traité *Yebamoth* 110), sont fréquemment localisées sur

⁹¹ Cf. BEER, M., 1971, p. 1384, s.v. « Pumbedita » ; *id.* p. 729-730, s.v. « Maḥoza » ; BASHAN, E., 1971, p. 521-522, s.v. « Sura ».

⁹² FOOT MOORE, G., 1954⁷, p. 308-322. Cf. TB *Berakhoth* 57b ; TJ *Berakhoth* 9, 12d. OPPENHEIMER, A., 1995, p. 40-48. Cf. GAFNI, I., in URMAN, D., FLESHER, P. V. M., (éd.), 1995, p. 221-231.

⁹³ NEUSNER, J., 1966 (Conversion), p. 144-150.

⁹⁴ NEUSNER, J., 1969, I, p. 116-122 avec toutes les références au Talmud.

⁹⁵ WILL, E., ORRIEUX, Cl., 1992, p. 120-122, 168-170. Cf. LIEU, J., NORTH, J., RAJAK, T., (éd.), 1992, p. 6-7. Contre cette opinion, déjà GOODMAN, M., 1989, p. 175-185 ; *id.*, 1994. FELDMAN, L. H., 1993, p. 1-58, étude systématique des évidences à travers la patristique, les talmuds et l'épigraphie.

⁹⁶ Les craignants-Dieu seraient les plus sensibles à la mission judéo-chrétienne, LIEU, J. M., 1994 (God-Fearers), p. 330.

⁹⁷ NEUBAUER, A., 1868, p. 322-323.

⁹⁸ SACHAU, C. E., 1879, p. VIII, XVIII.

l'Euphrate mésopotamien ou dans la région des canaux au-delà de Nippur. Si de nombreux docteurs sont originaires des provinces du Hūzistān ou de la Mésène, la plupart ne peut se prévaloir d'une pureté de lignage : le comportement marital reste là très exogamique, sans relation avec les grandes familles de Babylonie qui, à la différence de celles de Palestine, se prévalent d'une intégrité de sang et d'une généalogie sans faille depuis l'époque exilique⁹⁹. Il est ainsi possible d'esquisser une délimitation cartographiée des zones juives que ces sources talmudiques estiment de "pur lignage" ; elle dessine un quadrilatère inséré aux frontières Nord de la Mésène et aux confins Sud de la Mésopotamie, correspondant globalement à l'espace babylonien¹⁰⁰. En somme, s'établit une géographie du sacré sous ses formes d'interdits rituels, que délimitent deux comportements judaïques, l'un orthopraxique, l'autre plus ouvert à des influences extérieures et se développant en zones de passage, en milieu de contacts très denses et aux liens politiquement et historiquement distendus avec le foyer babylonien depuis l'époque séleucide¹⁰¹.

Par ailleurs, il est possible que la concurrence entre la Babylonie et la Mésène ait suscité, à l'époque de rédaction du traité *Kidduschin*, une animosité entre deux communautés dont les intérêts divergeaient alors. La Mésène servit en effet de débouché maritime palmyrénien et les inscriptions de Palmyre soulignent le rôle fondamental tenu par les marchands dans la vie économique de la Mésène¹⁰². Cette rivalité économique a pu aussi être le prélude à une prise de distance, à une recherche d'indépendance des juifs méséniens vis-à-vis de l'autorité centrale babylonienne.

⁹⁹ Une certaine inimitié entre les docteurs palestiniens et babyloniens s'expliquerait aussi par cette différence de lignage, cf. TB, Shabbat 145b-146a ; Pesahim 34b ; Berakhot 24b.

¹⁰⁰ Cette aire a pour contours Séleucie-Ctésiphon au Nord, comprenant Sure, Awana et Uḥbara au Nord-Est, et Pumbedita sur l'Euphrate au Nord-Ouest (excluant Aqra d-Tulbanqē). À cette ligne septentrionale s'oppose face à Hīrā, Kūfa et Šum Ṭmaya, et sur le Tigre, Kūt al-Imāra, excluant Apamée, au confluent du Shaṭṭ al-Garrā. Cf. OPPENHEIMER, A., 1983, carte 1.

¹⁰¹ Les liens de soumission de ce royaume avec les Arsacides restaient très souples, cf. LE RIDER, G., 1959, p. 229-253 ; BOWERSOCK, G. W., 1989, p. 159-161 ; BRUNNER, C., 1983, réimpr. 1996², p. 755-756.

¹⁰² Cf. WILL, É., 1957, p. 262-277. BOWERSOCK, G. W., a étudié les émissions monétaires et la documentation relative à la vie économique, administrative et politique de la région ; il donne de nombreux exemples de participation active des Palmyréniens, 1989, p. 159-168.

Cette hypothèse présente une ouverture intéressante de milieux juifs à des formes d'expression nouvelles tant en politique économique que sur le plan religieux.

De la recension et de l'analyse des traces susceptibles de révéler l'existence d'un mouvement missionnaire en milieu judaïsant se dégagent quatre pistes :

— Le rôle d'Édesse dans la diffusion d'une tradition conservant des éléments palestiniens archaïques qui pourraient être les indices possibles d'une mission occidentale.

— Le réseau routier rattachant l'Osrhoène à l'espace palestinien laisse envisager des contacts directs entre ces zones.

— L'utilisation mixte de manuels catéchétiques manifeste une stratégie dynamique de judéo-chrétiens.

— La carte géographique d'implantation des communautés juives de Babylonie met en évidence la présence de zones de résistance à la pénétration chrétienne potentielle. Mais elle révèle également des points de fracture : l'existence de communautés moins fermées au-delà du périmètre dit de "pur lignage" laisse pressentir l'éventualité de contacts plus faciles. Le substrat des communautés juives, sans être un fait dominant, apparaît comme l'un de ces multiples vecteurs de christianisation dans le mouvement d'expansion doctrinale vers l'Orient.

B. LA MISSION EN TERRITOIRE IRANIEN : OUVERTURE ET DIVERSITÉ

Parmi les dynamiques de christianisation, trois nous paraissent fondamentales : le mouvement des itinérants et le prolongement d'influence de leurs centres d'envoi ; le rôle des cercles de formation chrétiens pour l'Orient ; enfin la contribution indirecte des migrations socio-professionnelles au développement missionnaire.

1. Le mouvement des « radicaux itinérants »

Des mouvements d'évangélisation, repérables en Syrie et en Mésopotamie dans des sources du II^e-III^e siècles, permettent de s'interroger sur le rôle des itinérants : à un moment où les communautés locales occidentales se structurent de manière interne, il importe de repérer un éventuel déplacement oriental de ces missionnaires. Le rôle du migrant agent de christianisation, qui s'apparente par certains aspects à

celui des *apostoli* du judaïsme (et dont l'action à la même époque fut non négligeable en Babylonie), semble avoir été déterminant dans l'édification puis la consolidation des cellules ecclésiales.

a. L'itinérant : un modèle eschatologique et enseignant

L'épître pseudo-clémentine *De Virginitate*, abusivement attribuée tantôt à Clément de Rome tantôt à Athanase d'Alexandrie, et certains passages de la *Didachè* proposent quelques détails sur le ministère itinérant des missionnaires ¹⁰³. Rédigé dans le contexte d'un développement ascétique prémonastique (dans un style qui évoque déjà la *Lettre aux montagnards* attribuée à Éphrem), ce texte aurait peut-être été connu de Jérôme et d'Épiphane ¹⁰⁴ ; il aurait en effet été lu dans les églises de Palestine avant l'époque d'Épiphane. Ces éléments invitent à le placer à une date assez haute, vers le début ou le milieu du III^e siècle ¹⁰⁵. En effet, les ascètes exercent des ministères charismatiques ; c'est à cette date que les charges internes aux communautés (prophètes, didascales) évoluent et deviennent l'apanage quasi exclusif du clergé revêtu d'une autorité spécifique. A. Guillaumont émet quelques réserves quant à une possible origine égyptienne ¹⁰⁶ ; pour lui, ces éléments devaient correspondre à une réalité sur le terrain mésopotamien (ainsi pour la notion de *benat qeyama*, les filles de l'Alliance). Par ailleurs, les traits prémonastiques repérables dans les lettres trouvent un écho certain dans des ouvrages syriaques évoquant des structures ecclésiales très anciennes.

Cette *Épître* attribuée à Clément restitue l'itinérance comme mode pratique d'évangélisation en Syrie-Mésopotamie. Célibat et continence octroient à ces vierges une place éminente dans la communauté

des fidèles. Ainsi déclarent-ils éviter la compagnie des femmes (II, 1-3 ; 7), passer leurs nuits en veilles, s'adonner à l'ascèse perpétuelle, être au service de la chrétienté (II, 2-3 ; I, 12) ¹⁰⁷. Passant de village en village, ils réunissent les fidèles dans la maison d'un chrétien, et se mettent gratuitement au service des communautés chrétiennes dispersées ¹⁰⁸. Le texte de la *Didachè* rapporte pour la Syrie un contexte similaire (chap. XI) ¹⁰⁹. Les apôtres, les prophètes et les didascales exercent leur prédication itinérante, passant dans les communautés distantes d'un jour de trajet (XI, 6) ¹¹⁰. Si dans la *Didachè*, le ministère du didascale est distingué de celui de l'apôtre et du prophète annonciateur, dans l'Est syrien et mésopotamien cette réalité s'exprime de manière plus synthétique. Les vierges de la pseudo-épître clémentine ont un rôle essentiel dans le maintien et la permanence de la doctrine, prêchant, catéchisant, exhortant sur leur passage (II, 1-2) ¹¹¹.

Une organisation qui évolue

L'organisation des itinérants suppose des communautés chrétiennes peu structurées, dépendantes de missionnaires qui jouent le rôle sinon de fondateurs (c'est parfois le cas), tout au moins de formateurs. Si la mise en place hiérarchique n'est pas encore clairement établie dans les premières missions vers l'empire iranien, il s'ébauche en Syrie à l'époque du rédacteur de la *Didachè*. Le statut des groupuscules itinérants décrit en XI, 4-12 évolue vers une stabilisation (XI, 1-3 ; XII, 1-XIII, 7), ou vers un déplacement dans d'autres communautés moins structurées ¹¹². Les communautés locales de Syrie et de Mésopotamie romaine produisent désormais leurs

¹⁰⁷ BEELEN, J. T., 1856, p. 56-57, 72-75, 78-79.

¹⁰⁸ *Ibid.*, p. 73-75.

¹⁰⁹ ADAM, A., 1969, p. 38-39. Il repère ainsi des concepts religieux propres au christianisme syrien. Pour l'origine géographique, cf. DRAPER, J. A., in DRAPER, J. A., (éd.), 1996, p. 1-42 ; *id.*, 1995, p. 284-312. Une contradiction invite à nuancer la localisation antiochénienne proposée par cet auteur : Ignace d'Antioche, à la même époque, ne fait aucune allusion à ces prescriptions liturgiques ou disciplinaires. Notons que ni Jean Chrysostome ni Sévère ne font mention d'une tradition antiochénienne reprenant les thématiques et conseils de la *Didachè*.

¹¹⁰ Sur le modèle des communautés johanniques qui pouvaient aux nécessités du trajet, 3 Jn 6-8. Pour la traduction, RORDORF, W., TUILIER, A., 1978. PATTERSON, S. J., 1995, p. 313-329.

¹¹¹ BEELEN, J. T., 1856, p. 74-77.

¹¹² NIEDERWIMMER, K., 1996, p. 321-339.

¹⁰³ Les travaux de G. Theissen, reprenant les théories sociologiques de Max Weber, ont mis en lumière ce monde du radicalisme éthique itinérant, THEISSEN, G., 1976, p. 84-93. Sur les radicaux itinérants chrétiens, modèles pour le manichéisme, LIM, R., 1989, p. 231-250. WEBER, M., 1979, p. 3-34.

¹⁰⁴ Cf. *Pan.* XXX, 15, 1. GWYNN, J., 1980, p. 281-298. BEELEN, J. T., 1856 (cf. bien moins fiable, *PG* I, 1857).

¹⁰⁵ Tel était déjà l'avis de A. Harnack ; les travaux de A. Guillaumont cherchant à éprouver la valeur de la version syriaque aboutissent à une conclusion similaire, GUILLAUMONT, A., 1982-1983, p. 475-483 ; aussi 1981-1982, p. 432-433.

¹⁰⁶ GUILLAUMONT, A., 1982-1983, p. 483. L'apport de la version copte conservée dans un codex de la fin IV^e-début V^e siècle, et des attestations chez les auteurs coptes, ont pu suggérer cette provenance.

propres cadres hiérarchiques qui assument les fonctions concédées jadis aux itinérants investis de charismes particuliers. Il est fort vraisemblable que l'itinérance marqua les débuts de la mission iranienne ¹¹³. Un déplacement vers l'Est de la fonction de l'itinérant est envisageable d'une part dans le cadre de l'évolution statutaire des communautés plus anciennement fondées (type *Didachè* en Syrie), d'autre part compte tenu de la pérennité de ce ministère, encore fort dynamique dans l'espace mésopotamien. Dans les années 239-240, la jeune communauté manichéenne connaît une évolution similaire. De la même manière, se met en place un embryon de structure missionnaire : des messagers, *presbeutai*, et des envoyés, *apostoloi*, chargés de suppléer et parfois de seconder Māni dans sa prédication. Cette organisation est pour la première fois attestée par le CMC (123, 15-124, 15) pour la région septentrionale, au Sud du lac d'Urmia, vers Ganzak et les espaces caucasiens ¹¹⁴.

Reprise d'un schéma juif ?

Dans le monde juif aussi est attestée l'existence d'un itinérant, le *šaliah*, délégué par l'autorité centrale de Babylonie auprès des communautés. Ces *apostoli* juifs sont avant tout des agents financiers délégués par l'exilarque au bénéfice du patriarche (l'encaissement de l'*aurum coronarium* et, corrélativement, les attributions des *apostoli*, seront reconnus par la loi romaine dès le II^e siècle ¹¹⁵). Ils parcouraient régulièrement les communautés de l'empire iranien à époque fixe pour prélever l'impôt (*Shekalim* I, 2, 1 ¹¹⁶), et étaient chargés de faire transporter l'or recueilli par les archisynagogues, destiné à l'entretien du temple de Jérusalem (Midrash *Shekalim* IV, 1-3 ; cf. Ne X, 33-34). En Babylonie, les villes de Néhardea et de Nisibe (île sur l'Euphrate) servirent de centres de dépôt pour les sommes récoltées (Fl. Josèphe, *Ant. Jud.* XVIII, 9, 1-3, §§310-313) ¹¹⁷ ; d'importants cortèges sous bonne escorte portaient

l'argent sacré (défini tel sous Auguste, ce qui conduisit à condamner les voleurs comme sacrilèges) jusqu'à Jérusalem, en se protégeant des bandits (M *Shekalim* II, 1 ; TB *Teroumot* XXIa ; TJ *Schebiith* VI, 6 ; Philon, *Specialibus Legibus* I, §31 ; §77... ¹¹⁸). La disparition de la fonction patriarcale devait mettre fin à cette perception ¹¹⁹.

Mais une autre fonction caractérise la charge de ces *apostoli* juifs : ils doivent veiller à l'enseignement de la Loi dispensée dans les communautés, au besoin rectifier les tendances estimées déviantes et enseigner eux-mêmes par des sermons dans les synagogues. De la sorte, ils sont mandatés expressément par l'unité centrale, recevant à cette fin un ordre de mission (aussi Ac XXII, 5), une autorisation de prédication, et sont désignés par la communauté qui leur impose les mains avant de les envoyer (cf. Justin, *Dialogue avec Tryphon* 17 ; 108 ¹²⁰). Ainsi maintenant-ils un contrôle et un relais du pouvoir central, assurant une certaine unité doctrinale et rituelle au sein du judaïsme babylonien (Eusèbe, *Com. sur Isaïe* XVIII, 1, dit même que certains *apostoli* apportaient des encycliques de l'exilarque pour toute la Babylonie, plus directement du patriarche pour la Palestine ¹²¹ ; Épiphanie, *Pan.* I, 30, 3).

b. Compétition missionnaire chrétienne dans l'empire

Les textes présentant un passage d'évangélisateurs dans les communautés laissent percer certaines inquiétudes qui trahissent des tensions au sujet de déviations d'enseignement. C'est le cas de la *Didachè* qui fait cas d'une pluralité doctrinale chez les itinérants de passage. Divers courants missionnaires semblent ainsi s'être confrontés.

Les itinérants, menace pour les communautés locales ?

Dans la *Didachè*, les relations sont très tendues entre la communauté et le visiteur charismatique de passage (XI, 3-6). Cette tension a généralement été interprétée comme une rivalité de terrain entre les mouvances judéo-chrétienne et "pagano-chrétienne" au sein de l'Église primitive. Pour J. A. Draper, il s'agirait plutôt d'une « dichotomie absolue entre ceux

¹¹³ Cf. PATTERSON, S. J., 1995, p. 329.

¹¹⁴ TARDIEU, M., 1995, p. 535-538.

¹¹⁵ Même si les attestations littéraires ne sont pas antérieures au IV^e siècle, JUSTER, J., 1914, I, p. 385-387. KRAUSS, S., 1905, p. 370-383.

¹¹⁶ Cf. SCHÜRER, E., 1979, II, p. 270-272. Cf. DANBY, H., 1933, p. 152-162. La communauté de Corinthe est ainsi invitée à aider ses coréligionnaires jérusalémistes dans le besoin, à l'instar d'autres Églises, comme celles de Galatie (1 Co XVI, 1).

¹¹⁷ FELDMAN, L. H., 1965, p. 178-181.

¹¹⁸ DANIEL, S., 1975, p. 56-57.

¹¹⁹ Fl. Josèphe, *GJ* VII, 7, 6, §218 ; Dion Cassius, *Histoire romaine* 66, 7, 2.

¹²⁰ HAMMAN, A., 1958, p. 150-152, 300-301.

¹²¹ PG 24, p. 211-214, chap. XVIII, 1.

qui sont à l'intérieur et ceux qui sont à l'extérieur » de la communauté. Parmi ces derniers, sont à distinguer les charismatiques demandant l'hospitalité et les hôtes ¹²². Certains itinérants sont dénoncés comme des « faux apôtres » ; ils seraient identifiés à des prédicateurs prônant l'abandon de l'observance de la Torah (interprétation de *Did.* XI, 3 et XI, 7-12). L'expulsion de ces fauteurs de trouble s'imposerait alors, reflétant une rivalité entre une cellule judéo-chrétienne qui refuserait de renoncer à ses exigences doctrinales et morales, et une mission de type paulinien. Cette élaboration, héritière de la systématisation réalisée par C. Baur, fondateur de l'École de Tübingen ¹²³, tend à opposer en rivales exclusives deux voies de la missiologie sans les précautions de nuance qui imposeraient la prise en considération d'une situation complexe.

Missionnaires chrétiens en rivalité

Le chapitre XI, 2 de la *Didachè* évoque la conversion de certains docteurs venus vers les chrétiens locaux, qui « enseignent une autre doctrine en vue de détruire ». À la fin du II^e siècle, les lettres d'Ignace d'Antioche reflètent pareilles préoccupations pour toutes les Églises locales de Syrie. En effet, la fonction d'Ignace, supra-évêque successeur d'apôtre, dépasse le cadre restreint d'une communauté (cf. *aux Romains* IX, 1) ¹²⁴. Ces mises en garde doctrinales et comportementales soulignent assez la multiplicité de groupements religieux à vocation kérygmaticque et itinérante qui gagnèrent les espaces orientaux.

Cette compétition n'est pas toujours aisée à repérer sur le terrain. Trois trajectoires individuelles permettent de cerner le phénomène : celle d'Aberkios, de Bardesane et de Marcion.

Le succès de la prédication de Marcion et de ses disciples fut rapide en Syrie. Éphrem combattit la doctrine aux frontières de l'empire, ainsi que deux de

ses disciples, Zénobius et Paulonas ¹²⁵. D'après J. M. Fiey, il faut attendre le début du IV^e siècle pour que les sources évoquent une pénétration marcionite en Perse ¹²⁶. Les deux facteurs essentiels de dissémination et de pénétration doctrinales marcionites reposent d'une part sur les déportations de « Syriens » dans l'empire iranien, et d'autre part sur la nouvelle politique de Constantin dont la conversion plaçait *de facto* les mouvements non-orthodoxes dans le camp de l'illégitimité ¹²⁷.

Plus qu'un voyage, l'építaphe d'Aberkios évoque une véritable mission de l'évêque en Syrie. À la ligne 11, elle fait mention d'une présence de chrétiens vers Nisibe.

πάντη δέσχον συνομίλους. πίστις πάντη
δὲ προῆγε

« Partout j'ai trouvé des coréligionnaires... La foi me précédait partout ».

Les *συνομίλοι*, « coréligionnaires » que le Phrygien rencontre sur son passage, ne sont pas reconnus tels par leur seule appartenance au christianisme ; car de fait les marcionites aussi revendiquent l'appellation de chrétiens, nous l'avons vu. Les disciples de Marcion développent eux aussi les caractéristiques d'une mission ouverte aux païens. L'építaphe semble préciser à dessein, à la ligne 12, qu'Aberkios avait « Paul sur son char » ; cette référence à saint Paul évoque une mission de sensibilité paulinienne ; ce détail caractériserait une orientation volontairement combattive contre les thèses marcionites, combattues avec leurs propres arguments ¹²⁸.

La *Vita* d'Aberkios, document hagiographique, raconte le voyage de l'évêque Aberkios et sa rencontre avec Bardesane (« *Βαρχασάνης ὄνομα* »), entouré d'élèves ¹²⁹. Selon cette tradition, Aberkios passa donc par la région syrienne et Édesse, à cette époque pôle principal d'attraction des chrétiens au-delà de l'Euphrate. La réalité d'une présence

¹²² G. Kretschmar a montré qu'une tension est plutôt suscitée par ceux qui pratiquent l'ascèse dans toute sa rigueur (VI, 2) contre ceux qui ne le font pas, cité par DRAPER, J. A., 1995, p. 288-290 ; *id.*, 1996, p. 340-363.

¹²³ ZELLER, E., 1883, p. 106-107. GOULDER, M., 1994 ; *id.*, 1996, p. 1979-2037.

¹²⁴ IX, 1 ; cf. II, 2. Les expressions employées par l'évêque d'Antioche reprennent celles de Paul qui combattit, à travers son disciple Timothée, des doctrines déviantes dans la région d'Éphèse (1 Tm I, 3-4 ; IV, 7 ; VI, 3 ; Tt I, 14 ; III, 9). Cf. Éphésiens (IX, 1 ; XVI, 1-2), Tralliens (VI, 1-2 ; VII, 1 ; IX, 1 ; XI, 1), Magnésiens (VIII, 1), Philadelpheins (III, 3 ; II, 1), Smyrniotes (IV, 1 ; V, 3 ; VII, 2), et l'épître à Polycarpe (III, 1).

¹²⁵ ASSEMANI, J. S., 1725, III/1, p. 63, 118-128.

¹²⁶ Nous y renvoyons, FIEY, J. M., 1970 (les marcionites), p. 183-188. DRIJVERS, H. J. W., 1988, p. 153. Dans la région de Cyrthus, Théodore, *HE* V, 31, 3, (*Histoire Religieuse* PG 80, 1864, 1440D). Cf. FESTUGIÈRE, A. J., 1959, p. 245 n. 1.

¹²⁷ Longtemps après, constat est fait par la hiérarchie de l'Église de Perse des implications et des conséquences qu'entraîne cette reconnaissance du christianisme. CHABOT, J.-B., 1902, p. 585.

¹²⁸ ABEL, A., 1926/2, 1928 (publié), p. 348.

¹²⁹ PG 115, p. 1243, §26. ASS Oct. IX, p. 512. GRÉGOIRE, H., 1955-1957, p. 365. Pour les manuscrits de la *Vita*, BATAREIKH, É., 1904, p. 279-307.

chrétienne au moment du périple de l'évêque de Phrygie jusqu'aux limites frontalières de l'empire romain, laisse ainsi présager du rôle actif des missionnaires chrétiens. La *Vita* dévoile un contexte de polémique hérésiologique dans une zone géographique circonscrite à l'aire d'influence du mouvement de Bardesane. Le même combat contre le marcionisme expliquerait que l'auteur ait imaginé une rencontre entre Aberkios et le philosophe édessénien. Dans la *Vita*, le mouvement est symboliquement représenté par un jeune homme du nom d'*Εὐξείνιανός* : nous y reconnaissons, à peine voilé, *ὁ Εὐξείνιος*, le Pont-Euxin, d'où Marcion était originaire. Cette origine est ridiculisée par Tertullien dans son *Contre Marcion* ¹³⁰. Dans la *Vita*, la guérison d'*Εὐξείνιανός* par Aberkios peut se comprendre symboliquement : le Pontique est régénéré et rétabli dans l'intégrité de sa foi.

« Bardesane composa des *Dialogues* contre les marcionites » (Eusèbe, *HE* IV, 30, 1). Déjà dans le *Livre des lois des pays*, sa position apparaît fort proche du néoplatonisme, dont P. Boyancé examina les liens avec la théologie marcionite ¹³¹.

La position de Bardesane concernant la problématique liberté-nécessité-responsabilité se différencie nettement de celle de Marcion. Le dialogue de Bardesane sur le destin fut par ailleurs réutilisé par l'auteur du cycle pseudo-clémentin dans une perspective précisément anti-marcionite (*Rec* IX, 19-29) ¹³².

Position néoplatonicienne	<i>Livre des Lois des pays</i> (cf. Eusèbe, <i>Praep. ev.</i> VI, 10, 1-48)	Position de Marcion
- le dieu suprême régit le monde intelligible : liberté va de pair avec nécessité	- le Créateur agit sans faute mais la nature commet parfois des erreurs, violant ses propres lois : tout ce qui est causé par la nature ne survient pas forcément par nécessité (Nau, p. 39, §27).	- Dieu juste et créateur : régit le monde matériel et imparfait. Dieu "inconnu" (Dieu est un dans le <i>Livre des lois des pays</i> , Nau p. 25, §10 ; p. 28, §11).

¹³⁰ Nous renforcerions ce parallèle en signalant qu'H. Grégoire a voulu voir dans ce nom un disciple du maître syrien : Bar Yamā, « fils de la mer », *Livre des lois* (texte, 12). Ce personnage désignerait l'armateur du Pont ; sa présence fictive dans le *Livre* serait un moyen littéraire pour contrer ses thèses. Autre lecture : NAU, F., 1899, p. 37. Cf. GRÉGOIRE, H., 1955-1957 p. 366.

¹³¹ BOYANCÉ, P., 1967, p. 353-355.

¹³² JONES, F. S., 1982, p. 20-23. DRIJVERS, H. J. W., 1987-1988, p. 154-155.

Position néoplatonicienne	<i>Livre des Lois des pays</i> (cf. Eusèbe, <i>Praep. ev.</i> VI, 10, 1-48)	Position de Marcion
- l'ordre rationnel de la nature est régi par les étoiles (<i>ψεο κατ ουρανν ιουτεθ</i>) et la raison permet de vivre en accord avec l'ordre du monde ¹³³ .	- Les créatures seront jugées selon leur position envers le Créateur (Nau p. 31 ; §16 ; décision libre p. 32, §17). Coutumes, usages, sont rompus par les livres décisions. = responsabilité et liberté de l'homme (facteur-clef de l'ordre du monde) distinction nette entre nature et liberté (p. 35, §21 ; p. 44, §53 ; p. 56, §58)	- Jésus, venu révéler le Dieu bon, a délivré l'homme de la puissance du monde et de celle du Créateur.

En territoire iranien, la présence de communautés marcionites est signalée sur les lieux mêmes d'installation de disciples de Bardesane. Outre la région de Nisibe, le Ḥorasān semble avoir constitué l'un des pôles d'attraction pour les missions marcionites ¹³⁴. L'historien arabe Ibn al-Nadīm termine sa notice consacrée aux marcionites en précisant :

« Il y a beaucoup [de marcionites] dans le Ḥorasān, leur cause étant ouvertement connue, tout comme la cause des manichéens » ¹³⁵.

B. Dodge ajoute en commentaire qu'il est fort probable que les marcionites qui restèrent en al-'Irāq se trouvèrent à un moment ou à un autre, à l'instar d'autres minorités religieuses, en danger ¹³⁶ ; ceux du Ḥorasān, en revanche, jouissaient d'une plus grande liberté. Dans cette même région, Barhebraeus repérera des groupements marcionites importants, dont l'origine remonterait à des déportés syriens et osrhoéniens ¹³⁷. Fait remarquable, le témoignage d'Ibn al-Nadīm met en corrélation l'essor de tels groupements avec l'expansion manichéenne en Asie centrale. Dans le chapitre consacré aux bardesanites, qui précède la notice sur les marcionites, il évoque une implantation de communautés christianisantes établies elles aussi dans les mêmes contrées. Ces mouvances étaient implantées dans le Ḥorasān dès le début de leur expansion missionnaire (*Fihrist* IX).

¹³³ DIHLE, A., 1989 (astrology), p. 163, 166-167.

¹³⁴ LE STRANGE, G., 1966, p. 227-231. FIEY, J. M., 1970 (*Médie*), p. 357-358.

¹³⁵ DODGE, B., 1970, p. 807. Cf. aussi MADELUNG, W., 1981, p. 210-214.

¹³⁶ DODGE, B., 1970, p. 807, n. 348.

¹³⁷ ABBELOOS, J.-B., LAMY, T. J., 1872, p. 263, 125.

« Dans les premiers temps, les adhérents d'Ibn Dayṣān étaient dans les régions d'al-Baṭā'iḥ. En Chine et dans le Ḥorasān, il y avait de petites communautés éparses [de bardesanites] (...) tandis que les manichéens étaient très nombreux »¹³⁸.

Les éléments comparatifs de l'exposé sur les marcionites et les bardesanites (les « Dayṣānīyah ») font converger trois voies missionnaires christianisantes différentes sur des sites similaires : Ḥorasān (marcionites, manichéens avec Mār Ammō¹³⁹, bardesanites) ; Babylonie et Mésène (bardesanites, manichéens) ; limites orientales de l'empire iranien (bardesanites, manichéens, premiers « à pénétrer le Pays au-delà de la Rivière », la Transoxiane, et la Bactriane¹⁴⁰). L'historien Ibn al-Nadīm ajoute que le *Livre des secrets*, rédigé par Māni, incluait une section sur « les Dayṣānīyūn », les disciples de Bardesane¹⁴¹. Ce témoignage suggère la place d'Édesse comme centre diffuseur du christianisme peut-être dès la première moitié du III^e siècle. L'hypothèse d'une implantation très ancienne de disciples de Bardesane dans le Ḥorasān pourrait être vraisemblable : Merw détient un rôle prédominant dans le commerce avec l'Orient lointain. Déjà Plinie appelait la capitale de la Margiane une « cité syrienne » (*HN* VI, 47) en raison du grand nombre de Syriens et de Palmyréniens séjournant dans la ville¹⁴². L'origine parthe de la famille de Bardesane permet d'ailleurs de comprendre les liens éventuels avec les espaces orientaux. Jules l'Africain, qui séjourna à Édesse, l'appelle « Bardesane le Parthe »¹⁴³. La culture parthe était d'ailleurs adoptée par les nobles d'Édesse¹⁴⁴ et la ville revendiquait parfois le nom de « fille des Parthes » (cf. les *Actes de*

*Sharbil*¹⁴⁵). Barhebraeus opère une confusion entre Perses, Édesséniens et Arméniens, désignés sous le même vocable de « Parthes »¹⁴⁶. Merw a dû bénéficier du rayonnement de missions édesséniennes : des commémoraisons de Margianites à Édesse marquent la réalité de ce mouvement¹⁴⁷.

c. Relais d'influence et centres d'envoi.

Le développement des ministères itinérants en Mésopotamie apparaît donc bien comme le prolongement d'une structure primitive. Dans les textes hagiographiques qui restituent les premiers élans évangéliques, le voyageur évangélisateur n'entretient pas de liens très forts avec les communautés instaurées, si ce n'est comme consolidateur des bases posées. Cette vie d'itinérance les missionnaires sont à l'évidence mandatés et envoyés par des communautés dirigeantes ; quelles pourraient être les bases d'envoi de ces évangélisateurs-voyageurs ?

D'une part, Antioche a joué ce rôle pour son arrière-pays syrien, et le livre des *Actes des apôtres* le souligne assez en décrivant la mission de Barnabé et de Paul¹⁴⁸. Dans les *Actes de Thomas* d'autre part, c'est Édesse qui apparaît comme centre émetteur, compte tenu de l'attachement de l'apôtre à la ville. L'itinéraire de Thomas constituerait alors un modèle-type, métaphore des migrants évangélisateurs délégués par Édesse. Cette option serait fort vraisemblable d'autant plus que d'autres textes, en particulier les *Actes de Mār Māri*, récit fondateur, insistent sur les liens qui unissent les voyageurs missionnaires syriens et mésopotamiens (partis vers le Sud) avec les villes à structure chrétienne mieux développée comme Édesse.

Dans les *Actes de Mār Māri* l'organisation missionnaire décrite par l'auteur correspond à une relecture *a posteriori* ; sa présentation est réalisée en fonction des dangers menaçant l'Église de Babylonie, contemporains du rédacteur, mais aussi des schémas d'évangélisation du type *Actes d'apôtres*, ou encore de traditions apostoliques présentant une structure

¹³⁸ DODGE, B., 1970, p. 806. Al-Baṭā'iḥ, la « région des marges », se situe sur les franges de la zone comprise entre Wāsiṭ et Baṣra.

¹³⁹ Mār Ammō avait été choisi pour se rendre dans le « pays des Parthes » (*Keph.* I, 1 ; LXXXVI, 17-20, 22), c'est-à-dire la province Nord-Est iranienne entre Nišāpūr, Merw et Zamm. Cf. SUNDERMANN, W., 1986, p. 242-253. Cf. TARDIEU, M., 1988, p. 174, 180.

¹⁴⁰ DODGE, B., 1970, p. 801-802.

¹⁴¹ DODGE, B., 1970, p. 797.

¹⁴² Rappelons que deux stèles palmyréniennes y ont été trouvées, LUKONIN, G., 1983, réimpr. 1996², p. 739.

¹⁴³ Jules l'Africain, *Κεστοι* XXIX, l. 2.

¹⁴⁴ DUVAL, R., 1892, p. 27-29. L'avènement, à la fin du I^{er} s., d'une branche collatérale des Arsacides d'Arménie aurait favorisé cette orientation.

¹⁴⁵ CURETON, W., 1864, p. 41, l. 19.

¹⁴⁶ ASSEMANI, J. S., 1728, III/2, p. 425.

¹⁴⁷ Mār Šabay de Merw, fêté le 24 août dans la région d'Édesse, cf. BROCK, S. P., 1995 (Bar Shabba), p. 195, n. 18.

¹⁴⁸ Les *Actes* évoquent leur départ d'Antioche, après imposition des mains (XIII, 4) ; ils y reviennent à la fin de leur périple (XIV, 26), avant d'en repartir quelque temps plus tard pour un voyage d'affermissement des jeunes Églises (XVIII, 23).

primitive applicable aux origines de l'expansion du christianisme plus à l'Est. La diffusion du message chrétien s'effectue en étroite collaboration avec la communauté-mère qui imprime sa marque en termes de pratique, à travers la figure itinérante. Dans ces *Actes*, ces liens s'expriment à travers des échanges épistolaires. Un épisode longuement détaillé expose l'embarras de l'évangéliste Māri à prêcher aux habitants de Séleucie, occupés en ripailles et beuveries incessantes, et perpétuellement ivres (§19-§25). C'est donc découragé qu'il écrit aux apôtres et aux anciens d'Édesse pour se faire préciser la conduite à tenir (§19). Après délibération, les apôtres répondent par lettre à Mār Māri, ayant souci du salut des habitants. S'établit alors une correspondance par laquelle la communauté édessénienne pourvoit aux nécessités matérielles de la mission de Māri et le confirme dans son entreprise. Cette insertion épistolaire s'explique par le souci de bénéficier du rôle et du rayonnement d'Édesse, la cité d'Abgar : le principal agent de la propagation doctrinale est ainsi soumis aux décisions du centre missionnaire édessénien, père de toute initiative fondatrice, rôle qui a pu s'amorcer très tôt. L'itinéraire suivi par Māri pourrait évoquer un modèle pour les itinérants issus d'Édesse. Parti de la cité avec un groupe de disciples formé dans la ville (§7), il gagne l'Orient et achève son périple, après la Susiane, dans les « régions inférieures » où l'arrête le « parfum de l'apôtre Mār Thomas » (§31), figure emblématique du christianisme de la cité détentrice de ses reliques. La mission de Māri constitue un véritable trait d'union entre l'apostolat d'Addai en Osrhoène et celui de Thomas dans les contrées de l'empire jusqu'en Inde. Ces *Actes* suggèrent ainsi la présence en Iran de mouvements missionnaires venus d'Édesse. Les ministères itinérants ont été sans conteste la base primordiale de la christianisation, en relation avec des centres d'envoi ; parmi eux, Édesse a pu constituer très tôt l'une de ces communautés-mères vers l'Orient lointain.

2. Le courant de la paideia

Édesse : un ancrage araméen oriental

Depuis une quinzaine d'années, H. J. W. Drijvers a entrepris l'étude du milieu culturel et religieux syro-mésopotamien de l'Est antiochéen, s'attachant à mettre en valeur un climat intellectuel, spirituel et scripturaire commun, malgré la pérennisation de deux langues distinctes, grecque et syriaque. Il pose comme acquise l'inefficacité d'une barrière culturelle

du fait même de ce bilinguisme, montrant, au-delà d'une situation syncrétiste complexe, une même civilisation hellénisée. Il tient pour certain le phénomène de traduction simultanée des ouvrages du syriaque en grec et inversement dès les II^e-III^e siècles ¹⁴⁹. Dans l'un de ses articles publié en 1985, H. Drijvers évalue la thématique antiochéenne post-chalcédonienne, identifiant, dans des écrits *antérieurs* à ce concile relevant de l'espace édessénien, des traces de la théologie des deux natures en un *prosopon* ¹⁵⁰. Il justifie l'origine païenne des premiers chrétiens de la cité d'Abgar par l'inexistence de toute influence substantielle du judaïsme, bardesanites et marcionites, qui dominaient alors, à la fin du II^e siècle, la scène religieuse édessénienne, imposent une tonalité chrétienne dénuée de traces judaïsantes. Ce n'est qu'à une époque tardive que les pratiques juives exerçaient une forte attraction sur les chrétiens minoritaires. La *Doctrina d'Addai* serait à ce titre exemplaire. Dans un souci de contre-attaque face à une revitalisation du judaïsme considérée comme un défi, certaines légendes comme l'*Invention de la Croix* insérée dans certains manuscrits de la *Doctrina*, se seraient ainsi développées ¹⁵¹. C'est dans ce contexte qu'en 363 l'empereur Julien désire rebâtir le temple de Jérusalem. Cette perception, héritière de l'argumentation de Hans Lietzmann, qui fit autorité en son temps ¹⁵², rattache essentiellement la christianisation édessénienne à Antioche et aux courants pagano-chrétiens. Il importe de s'interroger sur l'ancrage d'une région qui devait contribuer plus ou moins directement à l'expansion du christianisme au-delà de ses frontières.

Rappelons que la famille des Abgar est d'origine arabe. Pour J. F. Healey, à la suite de J. B. Segal, le nom de la dynastie pourrait même avoir une origine nabatéenne ¹⁵³. Dans la *Passion de Guria et Shamona*, le roi Abgar est d'ailleurs présenté comme « fils d'Araméen » ¹⁵⁴. P. Peeters a rappelé l'évidence de la souveraineté de cette langue au-delà de l'Eu-

¹⁴⁹ DRIJVERS, H. J. W., 1992 (syrian christianity), p. 126 ; *id.*, 1981, p. 25.

¹⁵⁰ DRIJVERS, H. J. W., 1985 (early forms), p. 99-113.

¹⁵¹ Cf. DRIJVERS, H. J. W., 1985 (Jews), p. 88-102. VAN ESBROECK, M., 1999, p. 107-115.

¹⁵² LIETZMANN, H., 1932.

¹⁵³ SEGAL, J. B., 1970, 16. HEALEY, J. F., 1989, p. 43-44. DRIJVERS, H. J. W., 1972, p. 5, 7, 9, 10-23. Cf. MOUTERDE, R., 1925, p. 364.

¹⁵⁴ CURETON, W., 1864, p. 97.

phrate, vers l'Est ¹⁵⁵. L'étude de M. Sartre a bien distingué les différences stratigraphiques d'extension et de pénétration de l'araméen dans cette zone : la prépondérance de l'onomastique sémitique est éclatante en gagnant le Sud, marginalisant le phénomène d'hellénisation de la minorité aisée, tandis que les villes septentrionales laissent une part plus importante à la culture hellénistique ¹⁵⁶. La permanence des langues indigènes, et parfois aussi l'attestation de leur forme écrite, témoigne de l'ancrage de l'araméen et, par contre-coup, des limites de l'hellénisation ¹⁵⁷. La domination romaine et la mise en place du processus de provincialisation, en particulier dans les campagnes, ne devaient pas influencer profondément ce tableau ¹⁵⁸. Dans ces conditions, en dehors des grandes villes côtières du Nord, l'hellénisation, superficielle, devait céder rapidement du terrain, la conquête arabe contribuant à supprimer ce "verniss" culturel. La culture grecque eut une importance progressive au sein des Églises syriaques. Mais le dialecte d'Édesse s'imposa dans les Églises de la région transeuphratéenne ¹⁵⁹. Ces facteurs linguistiques et culturels seront essentiels dans le rejet des grands conciles œcuméniques, à partir du V^e siècle. L'identité syriaque est donc avant tout religieuse (l'usage de cette langue dans la liturgie devait y contribuer). En l'adoptant, les chrétiens araméophones du Proche-Orient formèrent une véritable unité culturelle et religieuse. F. Briquel-Chatonnet souligne bien que cette homogénéité ne correspondit jamais à une unité politique : d'une part, ces chrétiens restèrent toujours minoritaires dans des structures étatiques de culture différente ; d'autre part, la frontière n'est plus une barrière : ainsi Édesse, aux confins de deux empires, conservait son ancrage au sein de l'espace araméen oriental ¹⁶⁰.

À première vue, le phénomène de bilinguisme aurait favorisé le développement d'une mixité trans-régionale. Reste que la notion même de bilinguisme

reste à définir. La distinction *polis/chora* reflète la démarcation linguistique, et cette différenciation relève aussi de critères sociaux : l'araméen constitue généralement, sans être exclusif, l'idiome usuel des classes moyennes et peu aisées. À cela s'ajoute une frontière poreuse interne aux sites urbains puisque le double usage y est souvent en vigueur. S. Brock a remarqué l'absence, ou plutôt la rareté des inscriptions rédigées en grec à l'Est de l'Euphrate, en particulier en Osrhoène (sinon dans le cadre du pouvoir public romain) avec, pour corollaire, la même observation concernant le syriaque en zone euphratéenne occidentale ¹⁶¹. Ce n'est qu'à partir du IV^e siècle que certaines stèles en grec sont attestées à l'Est de l'Euphrate (dans le Djebel Bariša par exemple) ; au VI^e siècle, le syriaque devient plus courant à l'Ouest du fleuve. L'Euphrate joue de fait le rôle de ligne de démarcation effective. Ainsi l'érection d'Édesse en colonie romaine dès 213 ne consacra pas pour autant l'extension populaire du grec, qui restait limité à un usage administratif. Cette constatation a conduit S. Brock à établir une différenciation marquée entre bilinguisme et biculturalité, notamment au niveau littéraire ¹⁶². De fait, si, en Osrhoène, le nombre de ceux qui savent lire le grec reste peu élevé, ceux qui savent l'écrire sont encore plus rares. L'auteur montre bien la substitution du syriaque au grec comme idiome de prestige. Sans ignorer les courants de pensée du monde grec, l'enseignement de Bardesane était donné en syriaque, pénétré de culture araméenne et d'éléments chrétiens ¹⁶³. Le syriaque, langue littéraire des chrétiens aramaisants, connut une diffusion principalement au début du V^e siècle ; dans un même temps la langue s'enrichissait davantage d'emprunts au grec ¹⁶⁴. Cette appréciation nous invite à nuancer l'idée d'une région marquée par une forte mixité culturelle gréco-syriaque ; le fort ancrage de la tradition linguistique syriaque dans le monde araméen et la limitation très circonscrite du grec (en général, au IV^e siècle, les traductions se font au profit du syriaque) suggèrent un milieu intellectuel et idéologique diversifié aux origines de la christianisa-

¹⁵⁵ PEETERS, P., 1950, p. 174.

¹⁵⁶ SARTRE, M., 1991, p. 312-316. Usage massif de noms sémitiques jusqu'au VII^e siècle.

¹⁵⁷ NAU, F., 1929, p. 25-32.

¹⁵⁸ Sur la permanence de ces forces culturelles indigènes dans la région périphérique antiochéenne, cf. TCHALENKO, G., 1953, p. 90-91.

¹⁵⁹ « Cela prouve avec évidence qu'au moment où le syriaque (...) devient la langue littéraire de la chrétienté parlant araméen à travers le Moyen-Orient, Édesse devait être le centre chrétien le plus important de toute la région » ; cf. BROCK, S. P., in ATTRIDGE, H. W., *et alii*, (éd.), 1992, p. 226.

¹⁶⁰ BRIQUEL-CHATONNET, F., 1991, p. 258-259 ; 261.

¹⁶¹ BROCK, S. P., 1994, p. 152.

¹⁶² BROCK, S. P., 1994, p. 153.

¹⁶³ C'est lui qui jeta les bases de l'hymnographie liturgique syriaque, technique provenant de la Syrie hellénisée, avec une adaptation originale que marquait déjà le choix du syriaque. Cf. DALMAIS, I. H., 1957, p. 248.

¹⁶⁴ Cf. BROCK, S. P., 1979, p. 212.

tion ¹⁶⁵ : la bipolarité linguistique est une réalité dont dépendaient les interactions culturelles.

a. Les cercles de formation chrétienne en Orient

Différents courants ont été à l'origine du vaste mouvement d'évangélisation de la Mésopotamie et de la Babylonie jusqu'en Iran. Le rôle des cercles d'enseignement n'est certainement pas à négliger.

Les centres d'enseignement religieux

Les grandes villes côtières aussi bien que les pôles urbains de quelque importance au sein des grands États attirèrent lettrés et artistes : l'ouverture aux influences culturelles nouvelles véhiculées en ces lieux-carrefours contribua souvent à l'implantation de véritables centres intellectuels susceptibles de procurer à ces villes-hôtes un réel rayonnement. En évoquant l'école de Nysa en Carie, Strabon, autour du I^{er} siècle de notre ère, précise qu'il s'y rendit lui-même tout spécialement pour compléter sa formation rhétorique et philosophique (*Géographie* XIV, 1, 48) ¹⁶⁶. À l'époque qui nous occupe, ces foyers d'enseignement du monde hellénisé assuraient la renommée du centre urbain d'accueil. Les enseignements doctrinaux nouveaux révélés par les propagateurs missionnaires apparaissent comme des *paideiai* traditionnelles ; nous entendons par *παιδεία* le système d'éducation et d'instruction, notamment les « connaissances particulières » contribuant à donner aux « élèves » une expérience en matière scientifique, morale, littéraire, religieuse aussi. Ainsi Māni, même mort, est le didascale suprême aux côtés de ses disciples-enseignants et des « auditeurs ». Néanmoins, dans cette relation communautaire, la structure ecclésiale prévaut bientôt sur le cadre formatif lié aux commencements d'un mouvement religieux et à la figure charismatique de son organisateur.

Noële Maurice et Denis Boulet, analysant le statut de la primitive Église en milieu romain, écrivent :

¹⁶⁵ Les plus anciennes traductions de citations bibliques furent données selon la forme syriaque plus familière au lecteur/auditeur. S. Brock a pu observer que le même phénomène se réalise quant à l'assimilation des termes grecs : la *Vieille Syriaque* ne compte que 40 mots empruntés au grec dans l'évangile de Matthieu, nombre qui ira s'amplifiant avec les versions ultérieures, BROCK, S. P., 1982 (antagonism), p. 18.

¹⁶⁶ CHAMOUX, F., 1985, p. 389, précise que Nysa, aussi modeste que fût la ville, comptait une bibliothèque.

« Il est certain qu'au second siècle, il n'y avait pas beaucoup d'ordre dans l'Église romaine, qui apparaissait comme une agglomération d'écoles et de cénacles divers. [Celle-ci était] fondée par des groupes d'Orientaux qui se renouvelaient grâce à une immigration constante (...) ; les nouveaux venus apportaient (...) les traditions de leurs propres Églises... » ¹⁶⁷.

Cette multiplication d'écoles et cercles, œuvre d'Orientaux, trouve des accointances avec les *universitas* juives dont le rayonnement était alors important au III^e siècle : Sura, Séleucie du Tigre et les grands pôles babyloniens de Nêhardea et Pumbedita, *sidra* reconnues en lien avec les écoles galiléennes ¹⁶⁸. Leur forte structure de formation favorisée par l'exilarque de Babylonie a pu constituer un modèle-souche pour d'autres structures similaires en milieu chrétien ¹⁶⁹. Dès la fin du II^e-début du III^e siècle, le prestige des écoles juive de formation en Mésopotamie et en Babylonie (en particulier grâce à la présence de certains rabbins comme Abba ben Abba, R. Hiyya, ou encore Hānina ben Hama), explique aussi la diffusion de ce modèle et l'autorité dont jouissaient certaines personnalités (Abba à Nêhardea par exemple) auprès de leurs coréligionnaires et des pouvoirs publics ¹⁷⁰.

Les cercles de formation intellectuelle chrétienne sont bien connus pour la ville d'Alexandrie, mais aussi pour des centres de Syrie et de Haute-Mésopotamie comme Antioche et Édesse ¹⁷¹. Nous voudrions souligner ici quelques points plus particuliers permettant de parler d'un dynamisme de ces centres religieux, de ces « écoles » d'enseignement chrétien au bénéfice d'une diffusion du christianisme.

Dans son ouvrage sur la *Cause de la fondation des écoles*, Barḥadbšabba 'Arbāyā expose sa perception du rôle de ces centres d'enseignement : la création d'écoles est, selon lui, « le meilleur moyen pour faire connaître aux anges comme aux hommes,

¹⁶⁷ MAURICE, N., BOULET, D., 1953, p. 14.

¹⁶⁸ BEER, M., 1971, p. 199-202, s.v. « Academies in Babylonia and Eretz Israel » propose une vision d'ensemble synthétique ; cf. aussi *ibid.*, p. 1384-1386, s. v. « Pumbedita ». BASHAN, E., 1971, p. 521-522, s.v. « Sura ».

¹⁶⁹ LABOURT, J., 1904, p. 8. HAYES, E. R., 1930, p. 39. L'exilarque cherchait à s'appuyer sur des administrateurs qualifiés ; certains rabbis tannaïm, en acceptant cette charge, en profitèrent pour renforcer leur influence.

¹⁷⁰ NEUSNER, J., 1969, I, p. 174-177.

¹⁷¹ Cf. DRIJVERS, J. W., REININK, G. J., McDONALD, A. A., (éd.), 1995.

la vérité »¹⁷². À travers la Bible, l'auteur entreprend de répertorier les différentes étapes de cette instruction divine, depuis les origines jusqu'à son époque, avec un développement particulier pour les écoles d'Édesse et de Nisibe. Malgré les aléas et les schismes qui divisèrent l'école, « toute la Perse a été illuminée par (l')instruction » qui y fut dispensée, l'élan missionnaire donné par l'institution d'Osrhoène se prolongeant ensuite à Nisibe.

La tradition édessénienne a retenu le nom d'Addaï, missionnaire venu de Palestine, pour fondateur de l'« école » du lieu. La *Cause* se fait l'écho de cette tradition :

« [L'apôtre Addaï] a été le premier fondateur de cette assemblée d'Édesse »¹⁷³.

On ne peut soutenir bien évidemment l'existence d'une *école* à proprement parler durant cette période¹⁷⁴. Cependant, il est possible que les cercles comme espaces de débat, phénomène en expansion au début de l'ère chrétienne, aient été dynamiques : sans être encore bien structurés, ils attesteraient le rôle intellectuel d'Édesse au cours du II^e siècle après J.-C. Barḥadbešabba a entendu parler d'une école située à Daphnè près d'Antioche sur l'Oronte, dans laquelle des prédicateurs chrétiens auraient enseigné dès le premier siècle¹⁷⁵ ; il perçoit ce même type académique dans la ville d'Édesse puis de Nisibe. Une source tardive nous apprend que Macarios, au cours du III^e siècle, était maître en matière d'exégèse et d'interprétation scripturaire à Édesse et que le centre qu'il dirigeait inspira celui d'Antioche ; Lucien, son élève, devait illustrer l'école antiochénienne¹⁷⁶. Sozomène cite un certain Eusèbe parmi les élèves de l'école d'Édesse durant cette période (*HE* III, PG 67, 1041).

Conciliation du christianisme et de la culture hellénistique : Pantène, Bardesane et Tatien

À en croire le témoignage d'Eusèbe, le philosophe Pantène, maître de Clément d'Alexandrie, aurait dirigé le didascalée de la ville vers le milieu du

II s. (*HE* V, 10, 4)¹⁷⁷. L'enseignement promulgué s'apparentait à celui de la *paideia* grecque, conciliant foi chrétienne et culture hellénistique (réalité du christianisme alexandrin ou même antiochéen). Ce système est l'une des originalités du *presbyteros* Pantène.

Pareillement, c'est ce même type de culture qui semble avoir été l'apanage du centre édessénien, en plein essor dans la seconde moitié du II^e siècle. La philosophie et les auteurs grecs paraissent avoir été à l'honneur dans cette formation à l'*Ἑλληνικὸς βίος* — justesse de vie à la base de la morale classique civique¹⁷⁸. Pour H. J. W. Drijvers, il faut voir dans l'instauration de cette « école » le rôle actif de la monarchie abgarienne alors au pouvoir¹⁷⁹. Il est vraisemblable que ces cercles de réflexion, relayés par l'Église à partir du III^e siècle, aient bénéficié du climat politico-culturel favorable à la diffusion de courants philosophiques : la politique culturelle de l'empire romain n'est pas objet d'un programme défini mais, ainsi que l'a souligné l'auteur, « relève d'une *paideia* dominant alors la vie intellectuelle fixée dans la *paideia* littéraire »¹⁸⁰. Septime-Sévère, puis Caracalla, encouragèrent le phénomène dans tout l'empire. De toute évidence, Édesse ne resta pas en marge du mouvement¹⁸¹ et Bardesane semble être à l'origine de l'implantation et du rayonnement du cercle christianisant d'Édesse. Il semble probable que l'avènement d'Abgar VIII put favoriser l'installation définitive de Bardesane à Édesse. Nous savons par Michel le Syrien qu'à l'âge de vingt-cinq ans, il vint dans la ville¹⁸², aux environs de 179 ap. J.-C., début du règne d'Abgar VIII qui était aussi un ami d'enfance : ensemble, d'après Épiphanie, ils auraient suivi la même éducation (*Pan.* LVI, 1). Grâce à sa culture, sa science et cette protection, l'« école » de Bardesane devait contribuer à la réputation et la célébrité de la

¹⁷⁷ RONCAGLIA, M. P., 1977, p. 216, 221-223, contre l'opinion de BARDY, G., 1937, p. 65-90 ; *id.*, 1942, p. 80-109.

¹⁷⁸ DRIJVERS, H. J. W., 1982 (persistance), p. 37. A. J. Festugière souligne l'aspect formateur de la *paideia*, FESTUGIÈRE, A. J., 1959, p. 215-217, 224, 237-239.

¹⁷⁹ DRIJVERS, H. J. W., 1990, p. 233-234.

¹⁸⁰ DRIJVERS, H. J. W., 1984, p. 109-110.

¹⁸¹ Cf. CURETON, W., 1855, p. 22-35, 41-51 (trad.) : le Pseudo-Mélon de Sardes vilipende ces écoles philosophiques de Syrie du Nord, celle de Mabboug en particulier, répandues sous Caracalla. Cf. TEIXIDOR, J., 1992, p. 117-118. On sait par ailleurs que les Arsacides laissèrent subsister en Mésopotamie les écoles déjà en place sous les Séleucides (Pausanias I, 16, 3).

¹⁸² Cf. NAU, F., 1897, p. 9-10.

¹⁷² L'ouvrage s'inspire des conceptions générales de Théodore de Mopsueste ; l'école d'Édesse puis de Nisibe marquent le terme de la pédagogie divine, et l'enseignement de Hénana, son maître, le sommet. Cf. GUILLAUMONT, A., 1962, p. 186-196.

¹⁷³ SCHER, A., 1908, p. 382 [68].

¹⁷⁴ HAYES, E. R., 1930, p. 40-41.

¹⁷⁵ SCHER, A., 1907, p. 381 [67].

¹⁷⁶ Cf. ASSEMANI, J. S., 1728, III/2, p. 924. Cf. DE BARJEAU, Ph., 1898, p. 15.

citée. L'enseignement, les lettres, les écrits mêmes, étaient effectués en syriaque ; Eusèbe laisse même entendre que le philosophe ignorait le grec (*HE IV*, 30, 1) ¹⁸³. Si la *paideia* édessénienne était proprement syriaque, s'agit-il pour autant d'une reprise de la *paideia* grecque ?

Certes, dans l'aire syro-mésopotamienne, il est possible de parler d'interpénétration de la culture hellénistique dans le tissu culturel autochtone. Ce que W. Jaeger nomme « the protreptic activity » ¹⁸⁴ se développa dans ces centres. La pensée chrétienne, en s'inscrivant en continuité avec le système de la *paideia*, pouvait ainsi apparaître comme son prolongement ¹⁸⁵ ; le message christianisant était adapté localement au milieu culturel récepteur. Le *Livre des lois des pays* nous présente le philosophe enseignant ses disciples sous la forme littéraire du dialogue. Les poésies syriaques du V^e siècle reflètent également cette dialectique socratique. D'après J. Teixidor, la versification et les cantiques composés par le maître édessénien « semblent avoir joué un rôle dans l'éducation des gens d'Édesse » ¹⁸⁶. Exposant ses conceptions cosmologiques, la pensée philosophico-astrologique de Bardesane s'inscrit dans un climat spirituel à la fois hellénistique et araméen si bien qu'on a pu comparer la « gnose » bardesanite au sabéisme ḥarrānien, deux courants de pensée proches de l'hermétisme ¹⁸⁷. D'après une tradition rapportée par Michel le Syrien, Koudouz, fils du grand-prêtre païen de Hiérapolis, lui enseigna les sciences astrologiques, instruction « classique » pour les prêtres des planètes ¹⁸⁸. À Hiérapolis comme à Ḥarrān, le culte de la déesse Tar'atha était particulièrement développé, culte qui, avec celui des planètes, était répandu dans toute la région nord-mésopotamienne ¹⁸⁹ : à Ḥarrān,

Hiérapolis, mais aussi à Ninive et Arbèles ¹⁹⁰. Des points de comparaison ont pu être relevés entre les anciens cultes lunaires et le mazdéisme par exemple ¹⁹¹. Si la *paideia* bardesanite refléta sans doute les influences du monde grec, le philosophe ne semble pas avoir eu des contacts proprement directs avec la culture occidentale — sinon par le biais d'un contexte culturel ambiant *intégré* à la culture sémitique païenne ¹⁹². Bardesane pourrait avoir connu certains systèmes philosophiques grecs dans son propre milieu culturel sémitique ¹⁹³. D'après S. Brock, l'adoption du syriaque comme langue de rédaction, pour la prose comme pour la poésie, correspondrait chez le philosophe à une volonté délibérée de rattachement à la sphère locale : son choix aurait été guidé par son engagement chrétien ¹⁹⁴.

Les propagateurs de mouvements missionnaires seront souvent présentés comme dirigeants d'école (ce terme faisant référence à une tradition missiologique). Ainsi Épiphane présente-t-il Marcion, le fondateur conspué, comme chef d'une « école » (*Pan.* XLII, 1) ¹⁹⁵. Il en est de même pour Tatien, revenu dans son Orient natal après sa formation à Rome à l'école de Justin vers 170-171 (Eusèbe, *HE IV*, 29, 1) ¹⁹⁶ ; il y avait même enseigné : Rhodon, un « Asiate » fut son disciple à Rome (*HE V*, 13, 1). L'enseignement dispensé est certes plus philosophique que catéchétique ; le *Discours aux Grecs* reflète ces exercices intellectuels et le vocabulaire employé ne fait jamais référence au Christ, aux chrétiens ou à Jésus ; bien plutôt, la conversion de Tatien relève de la découverte de la vraie sagesse

¹⁸³ Cf. BARDY, G., 1978, p. 215 n. 2. Épiphane le dément, *Pan.* LVI, 1.

¹⁸⁴ JAEGER, W., 1961, p. 9-12.

¹⁸⁵ La dimension religieuse est l'un des traits de la *paideia*. « Le principe de l'éducation, c'est de diriger le regard vers le divin » d'après l'*Abrégé* de Cornutus, LANG, C., 1881, p. 15, l. 17-18. Cf. ROCCA-SERRA, M. G., 1982-1983, p. 16.

¹⁸⁶ Cf. TEIXIDOR, J., 1995-1996, p. 761-762.

¹⁸⁷ DRIJVERS, H. J. W., 1970 (Bardaisan), p. 193-199. Sur la présentation de Bardesane comme gnostique, cf. EHLE, B., 1970, p. 334-351.

¹⁸⁸ Eusèbe, *Prép. év.* VI, 9, évoque aussi le cursus de Bardesane « arrivé au comble de la science astrologique ». NAU, F., 1897, p. 5-6.

¹⁸⁹ GREEN, T. M., 1992, p. 57. Cf. Mabboug présentée comme « sœur de Ḥarrān », BEDJAN, P., 1905, p. 59-62. Sur le culte de la déesse Tar'atha à Édesse, « Bath Nikkal »,

DESREUMAUX, A., 1993, p. 84, n. 110. GREEN, T. M., 1992, p. 159-160. DRIJVERS, H. J. W., 1980, p. 121, 143.

¹⁹⁰ Cf. ABUSCH, T., 1995, p. 849, s.v. « Ishtar ».

¹⁹¹ LÉWI, H., 1962, p. 139-161.

¹⁹² Dans le *Livre des lois des pays*, les termes directement tirés du grec sont assez rares et surtout techniques, HEALEY, J. F., 1995, p. 79-83.

¹⁹³ Sur les relations de Bardesane avec le néo-pythagorisme, cf. DRIJVERS, H. J. W., 1970 (astrology), p. 207-208. DIHLE, A., 1989, p. 160-168.

¹⁹⁴ BROCK, S. P., 1994, p. 155.

¹⁹⁵ *PG* 41, p. 696B. WILLIAMS, F., 1987, III, §42, p. 272.

¹⁹⁶ La 12^e année de l'empereur Marc-Aurèle et non, comme l'écrit Épiphane, d'Antonin le Pieux, *Pan.* I, 3, 46. On sait la reconnaissance que Tatien nourrit pour son maître, « l'admirable Justin », Eusèbe, *HE IV*, 16, 7. A. Puech a pu noter les éléments que l'écrivain oriental reprit de son professeur dans son *Discours aux Grecs* (IV notamment), PUECH, A., 1903, p. 13, 132 §18.

(§26, 2), de la vérité (§17, 1). Sa religion même est présentée comme une philosophie (§31, 1), une *paideia*, éducation au bien (§12, 5 ; §35, 2). Tatien fonda-t-il son διδασκαλεῖον du vivant de son maître Justin ? C'est vraisemblablement après 165, date du martyre de Justin, que l'ancien disciple put ouvrir sa propre école. Le chapitre XLVI, 1, 6 du *Panarion* évoque la suite du parcours de Tatien. Son expérience et sa notoriété de sophiste encourageront le développement de sa doctrine¹⁹⁷ ; d'après Irénée (le premier à charger Tatien d'affiliations et d'enseignements hérétiques), l'ambition de fonder une nouvelle école théologique expliquerait les erreurs enseignées (*Adv. Haereses* I, 26, 1)¹⁹⁸. Le lieu choisi par Tatien après son retour de Rome a suscité bien des discussions. Il était « né dans le pays des Assyriens », Γεννηθεῖς ἐν τῇ τῶν Ἀσσυρίων γῇ, serait-ce dans sa région d'origine qu'il implanta sa nouvelle structure ? Cette expression pourrait désigner l'Adiabène, érigée en province par Trajan sous le nom de province romaine d'Assyrie¹⁹⁹. Ou bien faut-il y voir une désignation géographique plus large recouvrant l'ancien royaume d'Assur ? Un contemporain de Tatien, Ptolémée, délimite la région à partir du fleuve Tigre à l'Ouest, la Médie à l'Est, les montagnes d'Arménie au Nord et la ville de Ctésiphon au Sud²⁰⁰. Dans les textes syriaques, le vocable "pays des Assyriens" peut également désigner l'empire iranien de manière globale, par opposition aux terres occidentales²⁰¹. La tradition patristique attribua la paternité du courant encratite à Tatien²⁰² ; cette tendance restera vigoureuse à Édesse, perceptible en particulier dans la littérature apocryphe, ou dans le *Diatessaron* dont l'influence dans la cité perdura pendant près de trois siècles jusqu'à son interdiction par l'évêque de la ville Rabboula. Un séjour de Tatien dans la capitale osrhoénienne où il put implanter son

école n'est pas invraisemblable²⁰³. Clément d'Alexandrie (*Stromates* III, 12, 81), Épiphanes (*Pan.* XLVI, 1, 11²⁰⁴) et Théodoret (*Haer.* I, 20) le présentent comme un Syrien. Il semble cependant que ses parents aient été plus ou moins hellénisés puisque Tatien se réfère à la culture hellénique reçue dans sa jeunesse ; dans le *Discours aux Grecs*, il écrit :

παιδευθεῖς δὲ πρῶτον τὰ ὑμέτερα,

« [Moi, Tatien,] élevé d'abord dans vos croyances »²⁰⁵.

Il est le premier auteur chrétien bilingue ayant écrit en syriaque et en grec. Son didascalée contribua sans aucun doute à répandre la culture hellénique : « J'ai enseigné vos doctrines », écrit Tatien dans ce même *Discours*²⁰⁶, et il est probable que, pénétré de ces traditions, il ait poursuivi cette formation dans un sens plus christianisant. Pourtant, si Tatien emploie le grec, il désirera que les chrétiens se préservent plus tard de l'hellénisme²⁰⁷. Rédigé en grec, son *Discours* est une attaque contre la culture grecque (païenne), réaction faisant suite à sa conversion au christianisme²⁰⁸. Mais n'oublions pas que Tatien se convertit à la lecture des Septante²⁰⁹ ! Le "cercle" de Tatien participe pleinement à ce vaste mouvement intellectuel chrétien en expansion qui se trouva en quelque sorte cristallisé à Édesse et qui devait connaître un rayonnement certain dans toute la Mésopotamie²¹⁰. Bénéficia-t-il d'un contexte de plus grande liberté en Mésopotamie²¹¹ ?

²⁰³ Cf. ZAHN, Th., 1881, p. 282. HARNACK, A., 1897, p. 289. W. L. Petersen oppose à cette localisation le silence de la *Chronique d'Édesse*, GUIDI, I., 1903, p. 3-4. Cependant, seules les figures d'hérétiques sont énumérées par l'auteur anonyme de la *Chronique* ; l'absence du nom de Tatien semble avoir été volontaire car les Églises orientales le considérèrent longtemps comme digne de foi. PETERSEN, W. L., 1994, p. 71.

²⁰⁴ POURKIER, A., 1992, p. 343-352.

²⁰⁵ PUECH, A., 1903, p. 158, §41.

²⁰⁶ PUECH, A., 1903, p. 154.

²⁰⁷ JAEGER, W., 1961, p. 32, présentant le maître comme un champion de l'anti-hellénisme. Des évidences internes conduisent désormais à établir que le *Diatessaron* aurait été composé en syriaque. Cf. PETERSEN, W. L., 1994, p. 428, 384-397, 490.

²⁰⁸ BROCK, S. P., 1994, p. 154-155.

²⁰⁹ Cf. PUECH, A., 1903, §29.

²¹⁰ Des parallèles entre le *Diatessaron* et les traditions apocryphes propres au "berceau édessénien" ont été relevés, notamment l'*Évangile de Thomas*, DAKE, A., 1965, p. 449-454. QUISPÉL, G., 1981, p. 218-266.

²¹¹ Éphrem a préservé quelques indices d'influences marcionites dans son œuvre ; aux penchants encratites, certains analystes ont pu ajouter des tendances proches du système valen-

¹⁹⁷ Cf. PUECH, A., 1903, p. 13, 95.

¹⁹⁸ PG VII, 690B. ROUSSEAU, A., DOUTRELEAU, L., 1979, p. 354-356. C'est d'Irénée que dépendront les jugements des Pères sur Tatien.

¹⁹⁹ Cf. SARTRE, M., 1991, p. 48-49. A. Vööbus, reprenant une hypothèse de P. Kahle, pense qu'il revint dans sa ville de Ḥadiab, en Mésopotamie, VÖÖBUS, A., 1958, p. 38-39.

²⁰⁰ ZAHN, Th., 1881, p. 268-270.

²⁰¹ Cf. CURETON, W., 1864, p. 112 §VIII ; cf. *DocAd* §72.

²⁰² « Encratitarum patriarches » écrit Jérôme, *PL* 26, 356A ; Eusèbe, *HE* IV, 29, 1 ; Épiphanes, *Pan.* XLVI, 2-3. BOISMARD, M.-É., LAMOUILLE, A., 1992, p. 156. Cf. PETERS, C., 1939, réimpr. 1962.

Nous avons tenté de montrer, par des exemples précis, la spécificité de ce courant de l'« école d'Édesse » : ancrage dans les traditions locales orientales en même temps qu'ouverture à des éléments culturels exogènes. Bardesane, comme Tatien d'ailleurs, présente une originalité. Si leurs cercles respectifs apparaissent comme des *paideiai* de type grec, ils n'en sont pas moins singularisés à la fois par leur rattachement à la culture syrienne et par leur dynamisme interne. Aussi le modèle alexandrin n'est-il comparable que dans la mesure où l'on tient compte de cette particularité : au-delà de l'enseignement philosophique et moral, au-delà de la formation exégétique chrétienne, l'« école d'Édesse » a su développer des traditions propres.

b. La *paideia* : une dynamique pour le christianisme

La renommée de cette « école d'Édesse » provient de sa fécondité même. Il importe de cerner à présent les traits caractérisant les « élèves » et leur rôle dans la dynamique missionnaire.

Profil des élèves et fécondité de la paideia

Les indices sont malheureusement ténus autour de notre zone géographique pour déterminer le profil des élèves que privilégie ce type de *paideia*. De quel milieu social proviennent-ils ? Et qui fréquente ces écoles ?

H. J. W. Drijvers a souligné l'importance et le rayonnement de Bardesane à la cour comme philosophe : son enseignement semble avoir eu pour principal objet l'éducation et la formation intellectuelle d'une élite, notamment la famille royale et les grands notables d'Édesse et des environs. D'après le témoignage de Jules l'Africain, c'est au sein de ce milieu social que se développa et se répandit la pensée du maître ²¹². Bardesane incarnait les valeurs de cette société aristocratique au pouvoir par son opposition au marcionisme ascétique qui rejetait un certain ordre social établi, et parce que sa doctrine valorisait la recherche de l'harmonie. La formation dans le cadre d'une *paideia*, même chrétienne, impliquait une rupture sociale forte entre les classes aisées des sociétés urbaines et la foule exclue de cet enseignement et « sans voix » ²¹³.

tinien, LEOIR, L., 1966, p. 14 ; *id.*, 1956, p. 208, 231, 313-334.

²¹² Jules l'Africain, *Kestoi* XXIX, l. 2.

²¹³ DRIJVERS, H. J. W., 1970 (Bardaisan), p. 199-208. FSTUGIÈRE, A. J., 1959, p. 239.

L'analyse minutieuse du milieu des *philoponoi*, élèves éduqués dans le cadre de la *paideia*, donnera une idée du fonctionnement interne de l'organisation. F. R. Trombley l'a étudié à travers l'exemple de Zacharie le Scholastique, pour une époque ultérieure (V^e siècle). Il en déduit trois traits essentiels : l'appartenance des élèves à un monde aisé voire riche ; une discussion privilégiant les païens, sur le mode du dialogue ; enfin un rôle dans la destruction de certains temples après l'édit de Justinien ²¹⁴. Ces caractéristiques se retrouvent également aux II^e-III^e siècles : nous y retrouvons les catégories sociales souvent aisées mais surtout cultivées et le contexte nécessairement urbain. Nous avons constaté que les fonctions de la *paideia* sont remplies dans les cercles de Bardesane et de Tatien :

- formation dispensée à une certaine élite ;
- creuset pour le développement d'idées originales et personnelles liées au maître enseignant ;
- enfin diffusion de ces idées nouvelles (*via* les disciples), phase importante pour les centres de sensibilité chrétienne.

Ces élèves, après formation, sont-ils ensuite intégrés dans la hiérarchie de l'Église ? Dans les quelques textes qui se font l'écho de fondation d'écoles en Orient, nous remarquons le lien étroit entre la mission chrétienne et ces centres d'enseignement. Les élèves sont surtout des disciples s'engageant à propager la doctrine.

— Par exemple, dans les *Actes de Mār Māri*, qui rapportent *a posteriori* l'évangélisation en Mésopotamie, la construction d'églises ou de chapelles est à maintes reprises associée à celle d'écoles. À Nisibe par exemple, le texte nous apprend que Māri « institua des maîtres (ܡܠܝܬܐ) et une école (ܡܕܪܬܐ) » avec une église et des monastères (§7, l. 9-10 ²¹⁵). Pareillement à Séleucie, « il éleva en ce lieu des écoles (ܡܕܪܬܐ) et établit un de ses disciples parmi les maîtres (ܡܠܝܬܐ) » (§25, l. 10 ²¹⁶) ; il convient de noter, comme dans le

²¹⁴ TROMBLEY, F. R., 1993, chap. V, 1-19. À Aphrodisias, c'est le retour de *philoponoi* de la classe aisée éduqués chrétiennement, qui encouragea la diffusion de la nouvelle religion — les strates sociales les plus basses s'étant ouvertes auparavant, selon d'autres mécanismes. Une inscription nous a conservé le nom de l'un d'entre eux ; un *philoponos* du nom de Loukas, est identifié comme particulièrement actif dans les polémiques avec les Hellènes. Il reste néanmoins difficile d'évaluer précisément son rôle dans la christianisation de la ville, *ibid.*, p. 60-69.

²¹⁵ Cf. JULLIEN, C., JULLIEN, F., 2001.

²¹⁶ *Ibid.*

cas précédent, que ces écoles sont édifiées en même temps qu'une petite église, *lieu* de la communauté chrétienne, ici érigée sur l'emplacement d'un temple d'idoles. D'autre part, les deux centres de formation syriens orientaux, Nisibe et Séleucie-Ctésiphon, sont directement attachés à une fondation apostolique (§25). Ce texte de représentation des origines souligne le rôle de telles institutions comme facteurs structurants du christianisme en Orient.

— La multiplication de ces centres de formation chrétienne est surtout repérable durant la période suivante, sous les Sassanides : plus tard, associées aux grands couvents, ces "écoles" se développeront dans le cadre ecclésial, en particulier à la suite de l'expérience nisibéenne commencée en 297 : Séleucie bien sûr, mais aussi Arbèles, Kaškar, Ĥirā²¹⁷... On sait quel brillant avenir sera celui de l'école des Perses, et son influence considérable sur les missions orientales²¹⁸. Les moines missionnaires seront pour la plupart formés dans ces centres scholastiques²¹⁹. Barḥadbešabba précise que « la renommée de cette école se répandit partout, [et que] de nombreux jeunes gens, par amour pour la sagesse, s'y rendirent de toute part » — parmi eux, Baršauma et Ma'nā, futurs évêques de Nisibe et de Rēw-Ardašīr²²⁰.

Comme pour le milieu intellectuel édessénien à l'époque arsacide, ces "écoles" ont aussi pour but la formation d'une élite²²¹. C'est elle qui fournira parfois, plus tard, les cadres de l'Église en Orient. La *Vie*

rédigée en syriaque de Mār Aba raconte comment, zoroastrien d'origine perse, il se serait converti brusquement à la fin de sa vie après une discussion avec un didascale de Nisibe. Il décide alors d'entreprendre des études à Nisibe, et suivra son maître Ma'nā, à Arzon ; puis il se rendra à Édesse et en Égypte. Sa fréquentation de la *paideia* alexandrine a pour but avéré la conciliation de la science des Hellènes avec les exigences de la foi chrétienne. Sa vie apostolique itinérante le mènera jusqu'en Grèce et à Constantinople²²². C'est ainsi formé qu'il sera élu à la tête de l'Église de Perse en proie aux dissensions du schisme d'Élisée et de Narsai.

Ainsi, ces textes font apparaître la réalité d'une structure bien attestée aux III^e-IV^e siècles dans les centres principaux des chrétientés mésopotamiennes. Docteurs et didascales (parfois encore itinérants²²³) contribuèrent à instaurer des noyaux d'enseignants susceptibles de dynamiser les chrétientés de ces sites urbains. Leurs disciples ainsi formés devaient devenir en Orient des agents de la christianisation en particulier auprès de condisciples ayant un même statut social.

Philoponoi et évangélisation de l'Orient

Nous nous proposons d'examiner les traces laissées par les sources indiquant un dynamisme missionnaire chrétien dès l'époque arsacide. Les indices dégagés révèlent-ils un rôle particulier d'Édesse dans la christianisation vers l'Est et le Sud ?

Parmi les maîtres de Clément au didascalée d'Alexandrie, l'un d'eux viendrait de Mésopotamie. Dans un passage restitué par Eusèbe, Clément évoque ses années de formation à l'école ; parmi les maîtres éminents dont il put suivre l'enseignement, il attire particulièrement l'attention sur ceux qui furent originaires d'Orient :

« L'un, Ionien, vivait en Grèce, d'autres en Grande Grèce, — l'un de ceux-ci était de la Coélé-Syrie, le second d'Égypte — d'autres en Orient : l'un était d'Assyrie, l'autre de Palestine, juif de naissance » (*HE* V, 11, 4)²²⁴.

Un « Assyrien » enseigna donc au didascalée d'Alexandrie dans le dernier tiers du II^e siècle. Certains ont pensé à rapprocher ce maître oriental de

²¹⁷ La fermeture de l'école d'Athènes sur ordre de Justinien en 529 entraîna la venue de philosophes dans l'empire sassanide, tel Simplicius et Damascius. Nombre de philosophes étaient envoyés par le gouvernement romain comme membres de missions diplomatiques en Perse où ils étaient appréciés pour leur éloquence (ainsi Eustathius et Spectatus à la cour de Šāpūr II selon Libanius, éd. FOERSTER, R., 1973, p. 331, 4-5). TEIXIDOR, J., 1992, p. 127. Ĥarrān, en position stratégique frontalière, accueillit sans doute, ces lettrés athéniens, cf. TARDIEU, M., 1990, p. 131-132.

²¹⁸ « Cela expliquerait l'insistance avec laquelle les auteurs chrétiens, de langue syriaque et arabe, persiflent l'école des "Hellènes" de Ĥarrān, rivale en quelque sorte de l'école voisine des "Perses", installée à Nisibe, l'une païenne, laïque et philosophique, l'autre "nestorienne", ecclésiastique et théologique, mais l'une et l'autre sous la protection du roi des rois », TARDIEU, M., 1986 (Šābiens), p. 23.

²¹⁹ Cf. COLLESS, B. C., 1969-1970, p. 31.

²²⁰ SCHER, A., 1908, p. 381 [67]-382 [68]. Nous savons qu'à Césarée, Origène eut pour disciple, formé dans son école, Héraclas, plus tard promu à une charge épiscopale.

²²¹ Cette école fut d'ailleurs mal intégrée dans le tissu social urbain édessénien : le recrutement parmi les élites étrangères à la cité justifiait pour les habitants une certaine défiance. Ce trait pourrait bien témoigner d'une diffusion missionnaire à deux niveaux.

²²² PEETERS, P., 1946, p. 74-78.

²²³ ENO, R. B., 1969, p. 237.

²²⁴ BARDY, G., 1955, p. 41.

Bardesane ²²⁵. S'il est certes difficile, voire hasardeux, d'envisager une éventuelle identification, on ne peut s'empêcher de faire un rapprochement entre Tatien et ce maître « assyrien ». La dénomination « Assyrien » conférée par Clément rejoint l'élément topographique de la biographie du *Discours aux Grecs* ²²⁶. Il reste pourtant peu probable que Tatien, se singularisant déjà idéologiquement, ait été accueilli un temps à Alexandrie sans que Clément n'en gardât quelque souvenir (son livre des *Stromates* nomme en effet Tatien à plusieurs reprises dans un autre contexte). Autre hypothèse, séduisante : cet homme pourrait être un chrétien adiabénien. Aurait-il trouvé à Alexandrie un climat intellectuel et spirituel empreint de sensibilité judaïque proche de celui qu'il avait laissé en Adiabène ? De fait, une exégèse judéo-chrétienne est repérable dans les textes de Clément, trahissant l'influence de certains maîtres, de Pantène en particulier ²²⁷. Le témoignage de Clément indiquait que ses didascales, fidèles à la tradition apostolique (*HE* V, 11, 5), avaient adopté une position intermédiaire entre l'hellénisme et les courants d'interprétation des milieux judéo-chrétiens ²²⁸.

Pouvons-nous établir, à l'appui de cet exemple, que des chrétiens suffisamment formés se trouvèrent en Syrie autour des années 180 ap. J.-C. ? C'est probablement à cette époque que débuta l'enseignement de Bardesane à Édesse. Une fois encore, l'*Histoire ecclésiastique* d'Eusèbe nous éclaire. Dans sa notice concernant Pantène, l'historien nous dit :

« qu'il montra une telle ardeur et des dispositions si courageuses à l'égard de la parole divine qu'il fut également signalé comme héraut de l'évangile du Christ dans les nations de l'Orient (τοῖς ἐπ' ἀνατολῆς ἔθνεσιν) et qu'il alla même jusqu'au pays des Indes. Il y avait en effet en ce temps là, un grand nombre d'évangélistes de la parole qui avaient à cœur d'apporter un zèle divin (ἐνθεοῖν ζῆλον) dans l'imitation des apôtres pour accroître et édifier la parole divine » (*HE* V, 10, 2) ²²⁹.

Une relation très nette est établie entre le missionnaire chrétien et le philosophe — définition même du *philoponos*, élève formé au sein d'un didascalée. Eusèbe souligne ce lien significatif entre prédication zélée et formation dans une école philosophique. D'après lui, Pantène aurait suivi l'enseignement des stoïciens (*HE* V, 10, 1, information qu'Eusèbe est seul à donner) ²³⁰ avant de partir en mission sur les traces de l'apôtre Barthélemy. Déjà le Pseudo-Abdias présentait l'évangéliste Barthélemy comme le type du philosophe, identifiable comme tel grâce à son habit (blanc bordé de pourpre non altéré par le temps, cf. *Dt* VIII, 4) ²³¹. Les rédacteurs de ces récits hagiographiques connaissaient vraisemblablement les pérégrinations des sages de l'Antiquité, tel Apollonius de Tyane ; on reconnaissait le rôle missionnaire des maîtres chrétiens ou de leurs élèves, considérés comme des apôtres, des envoyés. Cet extrait de l'*Histoire ecclésiastique* insiste par deux fois dans le même paragraphe sur le zèle de Pantène : σπουδή, qui traduit le zèle en matière religieuse (cf. 2 Co VII, 11 ; VIII, 7-8 ; Rm XII, 11) ; il qualifie une position intellectuelle, une stimulation religieuse, qui caractérisent les maîtres professant au sein du διδασκαλεῖον. Une nuance est introduite avec le second substantif, ζῆλος (cf. 2 Co IX, 2). Ce terme revêt souvent une connotation de *praxis* ; dans le contexte néo-testamentaire, l'occurrence du mot s'inscrit ainsi dans le champ thématique de l'apostolat ²³². Ce zèle est le terme employé pour « jalousie divine » ou « amour jaloux » tout au long de la Bible, et constitue bien le moteur de toute action apostolique. Le *philoponos* est, étymologiquement, celui qui aime le travail, ici l'œuvre apostolique à laquelle sa formation le destine. Telles sont les particularités du *philoponos* que nous pouvons dégager (et dont Pantène remplit toutes les conditions) :

1- Empreinte de la *paideia* : formation dans une école philosophique (Eusèbe, *HE* V, 10, 1) ;

2- Stimulation conférée : « zèle pour les choses de Dieu » (*ibid.*, 2b) ;

²²⁵ BARDY, G., 1955, p. 41 n. 3

²²⁶ PUECH, A., 1903, p. 158, §41 ; *Stromates* III, 12.

²²⁷ L'étude de M. P. Roncaglia a mis en valeur des thèmes et spéculations de ce type dans l'œuvre de Clément, révélant tout un pan de la catéchèse alexandrine, RONCAGLIA, M. P., 1977, p. 211-233.

²²⁸ Cf. NAUTIN, P., 1961, p. 126-132, 139-140.

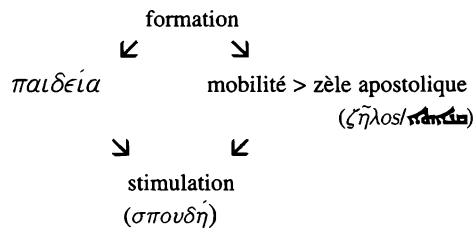
²²⁹ BARDY, G., 1955, p. 39.

²³⁰ Le stoïcisme n'était pas incompatible avec le christianisme ; dans le milieu alexandrin, déjà à l'époque de Philon, l'enseignement religieux et la philosophie étaient mêlés. Cf. MARCEL, S., 1967, p. 19-20. ALEXANDRE, M., 1967, p. 105-107. RONCAGLIA, M. P., 1977, p. 228-229.

²³¹ MIGNE, J.-P., 1858, II, p. 151-154. Cf. aussi LELOIR, L., 1992, p. 495.

²³² Ph III, 6 (κατὰ ζῆλος) ; Rm X, 2 ; 2 Co XI, 2 ; cf. Is IX, 6 ; Ps 69, 10 ; 1 R XIX, 10, 14.

3- Mobilité apostolique : il est évangélisateur, héraut « pour accroître » le nombre des fidèles (V, 10, 2).



Nous pourrions définir le *philoponos* comme un chrétien zélé éduqué au sein de la *paideia*, susceptible d'engager une polémique avec les païens de culture hellénistique, eux-mêmes parfois éduqués dans une *paideia*. Si ce phénomène reste dans l'ensemble plutôt tardif ²³³, Pantène constitue un de ces exemples significatifs. De plus, le texte d'Eusèbe laisse entendre que le maître alexandrin côtoya d'autres *εὐαγγελισταί*, (HE V, 10, 2b-3) en Orient. Là encore, la figure du philosophe édessénien Bardesane s'impose. De fait, il est vraisemblable que ses élèves aient été influencés par la sensibilité christianisante de son enseignement. Nous avons pu observer, dans notre étude consacrée à la compétition missionnaire en territoire iranien, la dissémination possible de ces disciples dans le Sud mésénien d'une part, dans le Hōrasān d'autre part, enfin dans la zone orientale de la Mésopotamie, en Bēth-'Arabāyē. Dans la *Vita* d'Aberkios, il faut souligner la présence des élèves de Bardesane entourant le maître lors de la rencontre des deux personnalités ; la renommée de l'"école" d'Édesse, et en particulier de Bardesane, maître à la cour, a pu motiver la venue d'Aberkios qui se rendait alors dans les communautés chrétiennes de Nisibe. L'évangélisation de Nisibe fut sans doute contemporaine voire consécutive de celle d'Édesse et des missionnaires édesséniens ont pu venir très tôt dans la ville, dans la seconde moitié du II^e siècle ²³⁴. Des *philoponoι* disciples de Bardesane ont probablement contribué à l'expansion missionnaire vers l'Est et en Mésopotamie d'où Bardesane lui-même était originaire ²³⁵.

²³³ TROMBLEY, F. R., 1993, p. 127 ; *ibid.*, 1994, p. 45-46, 58, 68-69.

²³⁴ Cf. FIEY, J. M., 1977 (Nisibe), p. 19-21 ; 'Awdiṣḥ', *Epitome des canons apostoliques* trad. MAI, A., 1938, p. 8.

²³⁵ Nombre d'auteurs syriaques le font naître à Édesse : si Épiphane ou Eusèbe par exemple l'appellent « Mésopotamien » (HE IV, 30, 1), Porphyre le nomme « Babylonien », vraisemblablement par allusion à ses travaux astrologiques, *De Abstinencia*, IV, 17. Th. Bar Konai se fait l'écho d'autres tradi-

Ainsi, nos investigations concernant le maître « assyrien » de Clément ont conduit à dégager, à travers de clairs indices textuels, la réalité d'un phénomène religieux et culturel essentiel dans l'histoire de la christianisation de la Mésopotamie et au-delà : l'émergence d'un type d'évangélisateur, le *philoponos*, dès la fin de l'époque arsacide, envoyé vers une catégorie sociale définie, celle des païens instruits (grecs ou sémites) de culture hellénistique. D'autre part, ces éléments témoignent aussi à leur façon du rôle très probable d'Édesse dans la mission d'évangélisation aux premiers siècles de notre ère.

3. Le déplacement professionnel, vecteur doctrinal dynamique

Certaines catégories socio-professionnelles (marchands mais aussi soldats), par leur fonction d'itinérance, apparaissent comme des canaux privilégiés par lesquels sont véhiculées les idées nouvelles. L'interpénétration du monde marchand et de la mission explique que le commerçant voyageur ait pu apparaître comme un apôtre. Cette assimilation sera souvent reprise dans un sens métaphorique.

a. « Sous l'habit de marchands »

Lorsqu'ils évoquent la figure du marchand prosélyte, les documents examinés mettent en valeur deux aspects principaux : d'une part, l'assimilation du missionnaire au milieu marchand, gage du rayonnement de son enseignement ; d'autre part, l'importance des structures d'accueil à son arrivée, puisque ces centres constitueront des bases privilégiées pour la diffusion doctrinale.

Dans la littérature hagiographique syriaque, deux récits de fondation apostolique complémentaires rapportent des circonstances missiologiques dans lesquelles les marchands jouent un rôle déterminant : la *Doctrina d'Addai* et les *Actes de Mār Māri*.

Un des passages bien connus de la *Doctrina d'Addai* fait référence aux marchands de l'empire de Perse, venus écouter la prédication d'Addai et voir ses actions avant de s'en retourner, missionnaires, dans leur région d'origine (§72) ²³⁶. Désignés comme des « orientaux », ils parvinrent à pénétrer l'espace osrhoénien comme des négociants et

tions rattachant le personnage à Mabboug ou Arbèles en Adiabène, POGNON, H., 1898, p. 177-178.

²³⁶ DESREUMAUX, A., 1993, p. 98. HOWARD, G., 1981, *ibid.*, p. 75 (trad.).

« passèrent au pays des Romains pour voir les prodiges que faisait Addaï. Et ceux qui avaient été instruits recevaient de lui l'ordination sacerdotale. Puis, dans leur pays, en Assyrie, ils instruisaient les enfants de leur peuple et ils élevaient des maisons de prière... »

L'Assyrie désigne ici le royaume rival de l'empire romain. Le paragraphe suivant fait en effet état d'une correspondance du roi Abgar avec le souverain d'Assyrie, Narsaï, qui s'identifie selon toute vraisemblance avec le roi sassanide Narsès, successeur de Vahrām III en 293 ²³⁷.

Les *Actes de Mār Māri*, texte rédigé autour du VI^e-VII^e siècle, racontent l'évangélisation de la vallée du Tigre jusqu'au Golfe persique. Au paragraphe 31, l'auteur interrompt le cours du récit pour dresser un bilan de la christianisation dans certaines régions du Sud de l'empire iranien avant la venue de l'apôtre Māri, un des soixante-dix disciples du Christ. La mission apostolique dans le Bēth-Hūzāyē fut précédée d'un « apostolat » de marchands autochtones ayant connu le message évangélique lors de relations commerciales avec les régions du Nord de la Mésopotamie. Les implications missionnaires de ce détail narratif des *Actes*, qui semble inspiré de la *Doctrina d'Addaï*, ont rarement été soulignées.

« Dans ces villes (de Susiane) habitaient alors des marchands hūzites tout comme maintenant. Il y avait aussi des marchands dans le Bēth-Parsāyē et, pour le commerce, ils se rendaient des deux régions en Occident où ils furent amenés à la religion de Dieu par le bienheureux apôtre Addaï. Quand ces croyants hūzites et perses revinrent d'Occident, ils enseignèrent beaucoup de monde dans ces régions ; c'est de ce temps que fut fondée l'Église dans le Bēth-Hūzāyē et pour la Perse. Quand le bienheureux Mār Māri parvint à la région du Bēth-Hūzāyē, qu'il y vit des croyants et apprit aussi la conversion des Perses, ce lui fut un surcroît de joie en ce qu'il avait trouvé un peu de froment parmi l'ivraie. Il circula dans ces régions et enseigna beaucoup de monde » ²³⁸.

Dans ce texte, Addaï ne peut être ici le disciple de Mār Māri, envoyé dans le Bēth-Garmaï quelques paragraphes auparavant. La corrélation entre ce nom et le trajet occidental des marchands nous oriente vers la figure de proue du christianisme osrhoénien. Il n'est sans doute pas anodin de constater que l'action missionnaire de consolidation doctrinale sera effectuée dans la région perse et susienne par un évangéliste issu lui-même de la communauté-mère édessénienne. L'auteur des *Actes* a privilégié tout au long de son récit des figures apostoliques emblématiques de l'Église d'Édesse : l'action de Mār Māri se situe géographiquement entre celle d'Addaï qui l'envoie et celle de Thomas ; parti d'Édesse, il n'hésite pas à demander de l'aide auprès de sa communauté-souche lorsqu'il se trouve en difficulté comme à Séleucie (§25). Dans ce texte hagiographique, la christianisation apparaît en partie liée au rayonnement de la cité édessénienne. Ces indices textuels pourraient suggérer un courant initial d'évangélisation venu d'Osrhoène vers ces régions de l'empire grâce à des marchands.

Les *Actes de Thomas* s'inscrivent selon toute vraisemblance dans le contexte missionnaire édessénien, rattachant dès le III^e siècle les communautés chrétiennes du Nord-Ouest de l'Inde aux courants de la métropole mésopotamienne. Les traditions apostoliques occidentales dépendant des listes du Pseudo-Dorothee et du Pseudo-Épiphane identifient le trajet terrestre suivi par Thomas à celui qui traversait l'Asie centrale septentrionale, faisant coïncider l'un des axes majeurs qu'empruntaient les marchands avec l'itinéraire des missionnaires mandatés vers l'Orient ²³⁹. Les décisions commerciales pouvaient parfois influencer sur l'expansion de certaines minorités

²³⁷ DESREUMAUX, A., 1993, p. 126. Pour la chronologie des rois sassanides cf. FRYE, R. N., 1983, réimpr. 1996², p. 178.

²³⁸ Pour le texte syriaque, ABLELOOS, J.-B., 1885, p. 121-122. Pour la traduction française, JULLIEN, C., JULLIEN, F., 2001.

²³⁹ Concernant une époque plus tardive, J. Dauvillier a montré que les chrétiens jacobites empruntèrent de préférence la route de la soie dans leurs missions vers l'Orient, ainsi que les principales pistes caravanières du Nord, DAUVILLIER, J., 1956, p. 84. Cf. aussi le témoignage de Marco Polo, MOULE, A. C., PELLLOT, P., (éd.), 1928, p. 146. Au début du V^e siècle, Yazdegerd I^{er} délégua dans le Bēth-Parsāyē le catholicos Aḥaï, pour lequel il avait grande estime, avec mission d'établir un rapport « à cause des marchandises et des perles transportées sur des navires, des pays de l'Inde et de la Chine, et que [le] fils de son frère Šāpūr, gouverneur de Perse, prétendait avoir été volées par les pirates », SCHER, A., 1907, réimpr. 1981, I/2, p. 324 [212]-325 [213]. Au VI^e siècle, Cosmas Indicopleustès atteste l'implication de persans chrétiens dans l'Océan Indien, occupés au commerce de soie, de bois, de pierres précieuses... Il souligne les rapports étroits entre les chrétiens rencontrés en Inde, les marchands persans et l'Église de Perse. WOLSKA-CONUS, W., 1962, introduction.

religieuses ; l'exemple de Nisibe le montre bien. Après le traité conclu en 297 entre l'empereur Dioclétien et le souverain sassanide Narsès, cette place forte stratégique entre Ctésiphon et Antioche devient le grand marché de redistribution des marchandises venues d'Orient ou d'Occident ²⁴⁰ ; cet accord favorisera grandement l'expansion du christianisme vers l'empire iranien ²⁴¹.

Relais commerciaux et solidarités communautaires

Dans les *Actes de Thomas*, le Christ confie Thomas à un marchand, Ḥabbān, chargé de conduire l'apôtre sur les voies de la mission ; Thomas pénètre ainsi le monde marchand et s'associe aux intérêts de son accompagnateur dans toutes les phases de son itinéraire jusque chez le roi Gondophar. La littérature psalmique manichéenne a d'ailleurs retenu la figure de l'apôtre dans ce prisme particulier : le psaume 192 évoque « un marchand qui trouve gain, c'est Thomas dans le pays d'Inde » ²⁴². Rappelons pour mémoire qu'au témoignage de Chromace d'Aquilée, c'est encore un négociant qui ramena les reliques de Thomas à Édesse (*Sermon* 26).

Si ce champ thématique de la pénétration évangélique dans le milieu marchand développe des motifs conventionnels, les textes qui le présentent intègrent néanmoins des éléments de la réalité socio-économique majeure. Dans les *Actes de Thomas*, la vente de l'apôtre au marchand indien pour trente pièces d'argent (*Actes* §2) se conclut par un accord contractuel désigné par le terme ܡܚܬܪܐ ; cette tractation équivaut en quelque sorte à la reconnaissance d'un nouveau titre de propriété. Les *Actes* citent le contrat de vente en ces termes :

« Moi, Jésus, fils de Joseph le charpentier, confirme avoir vendu mon esclave, du nom de Judas, à ce Ḥabbān, marchand de Gondophar, roi des Indiens » ²⁴³.

²⁴⁰ Petrus Patricius. *Excerpta de Legationibus* II, 3, (= *Corpus Scriptorum Historiae Byzantinae*), p. 135. Cf. KIEPERT, H., 1873, p. 1164. Cf. RASCHKE, M. G., 1978, p. 619-620, 642-643.

²⁴¹ Le manuel de géographie commerciale d'origine syrienne connu sous le nom de *Expositio totius mundi et gentium* cite parmi les plus avisés en affaires les habitants d'Édesse et de Nisibe. Il est permis de supposer la présence de marchands évangélistes parmi eux. ROUGÉ, J., 1966, p. 156, l. 4-6.

²⁴² ALLBERRY, C. R. C., 1938, p. 192, l. 15.

²⁴³ DRIJVERS, H. J. W., 1992, II, p. 340.

Une procédure similaire peut être relevée dans les contrats de vente traditionnels prévalant aux alentours de l'ère chrétienne, et dont le type se range dans la catégorie des transactions unilatérales du côté du vendeur. L'acte de vente retrouvé à Dūra-Europos, rédigé en syriaque et daté de 243, édité par A. R. Bellinger et C. B. Welles (le P Dūra 28), provient d'Édesse ; il constitue un témoin comparatif fort précieux puisqu'il s'agit de la vente d'une esclave établi dans les mêmes conditions :

— mention des contractants : Marcia Aurélia, fille de Šamēnbarāz, fils d'Abgar, à Lucius Aurélius Tiro, fils de Bar-Bēlšamēn de Ḥarrān ;

— une contre-partie financière ;

— présentation de l'esclave acquis (une femme du nom de Amath-Sīn) ²⁴⁴.

Tiro de Ḥarrān, vraisemblablement vendeur d'esclaves professionnel de son état, a amené Amath-Sīn et l'a vendue à Dūra-Europos. Marcia Aurelia serait l'épouse d'un notable citoyen d'Édesse ; C. B. Welles a supposé que l'acquisition de cette esclave s'effectua lors de la mise en vente du butin d'une campagne de l'empereur Gordien en Mésopotamie ²⁴⁵. La mise en parallèle du premier chapitre des *Actes de Thomas* avec ce contrat constitue donc une pièce de tout premier intérêt pour mieux connaître les pratiques commerciales alors en usage au début du III^e siècle.

Contrairement à certaines présentations par les textes apocryphes pour lesquels le trajet en bateau garde valeur initiatique en mettant la foi et l'obéissance du protagoniste à l'épreuve, selon un modèle littéraire biblique ²⁴⁶, l'embarquement de Thomas dans les *Actes* s'inscrit dans un contexte de vraisemblance historique. D'ailleurs, abondent les précisions tirées d'un vocabulaire commercial : évocation de marchandises, contrat et taxes, contrôles royaux, achat, vente... P.-H. Poirier a souligné combien les notions liées à cette terminologie étaient familières aux lecteurs de cette littérature. La structure de l'« Hymne de la perle » permet une véritable étude des mentalités du milieu marchand à la fin du II^e-début du III^e siècle ²⁴⁷. Inséré dans le récit des *Actes*

²⁴⁴ BELLINGER, A. R., WELLES, C. B., 1935, p. 95-98 ; GOLDSTEIN, J. A., 1966, p. 1-7. Cf. KAUFHOLD, H., in REININK, G. J., KLUGKIST, A. C., 1999, p. 173-184.

²⁴⁵ BELLINGER, A. R., WELLES, C. B., 1935, p. 120.

²⁴⁶ Histoire de Jonas ; la tempête apaisée du lac de Galilée en Mt VIII, 23-27 ; Mc IV, 35-41 ; Lc VIII, 22-25. HAMBYE, E. H., 1974, p. 404-405.

²⁴⁷ POIRIER, P.-H., 1981, p. 421-422.

de Thomas, ce poème pourrait évoquer un itinéraire suivi vers cette époque par les commerçants effectuant des échanges entre l'Inde et la Syrie-Mésopotamie. La Mésène est désignée comme nœud routier de tout l'Orient, carrefour d'influences et de trafic international : elle est « le rendez-vous des marchands de l'Orient » (v. 18) ²⁴⁸. Des financiers palmyréniens avaient établi des comptoirs en Mésène, au témoignage d'inscriptions de Palmyre du I^{er} siècle relevées par J. Cantineau et H. Seyrig ²⁴⁹. La région mésénienne était une tête de pont vers les destinations indiennes (Pline, *Histoire Naturelle* VII, 1, 55). Des postes avancés de marchands grecs ou syriens s'échelonnaient sur la côte occidentale de l'Inde. Charax, capitale du Royaume de Mésène, joua le rôle de centre d'accueil des marchandises venues d'Asie centrale pour le transit sur l'Océan Indien ²⁵⁰. La voie royale décrite par Isidore de Charax canalisait les flux commerciaux vers ce port depuis la Haute-Mésopotamie ²⁵¹. Dans ces ports de commerce, les étrangers qui constituaient des communautés assez fermées disposaient de loges et entrepôts permettant l'embarquement direct des marchandises apportées par des commerciaux de la région ; cependant, ces centres de dépôt restaient sous le contrôle des autorités locales ²⁵². Les *Actes de Thomas* illustrent l'existence de ces ports ouverts aux courtiers et marchands syriens, nabatéens, égyptiens, arabes ²⁵³ et

même palestiniens. Aux paragraphes 4 à 7, alors qu'il est invité à des noces en Inde, l'apôtre attire la curiosité d'une joueuse de flûte, juive comme Thomas. La présence de cette musicienne hébraïque constitue une précieuse indication qui révèle une connaissance de la sociologie commerciale du pays. Le témoignage de Strabon rappelle l'importation de jeunes instrumentistes occidentales vers l'Inde (*Géographie* II, 3, 4), détail confirmé par le *Périple de la mer Érythrée* (§59) ²⁵⁴. En partance pour les contrées indiennes, Eudoxe de Cyzique raconte que son bateau transportait des « jeunes filles musiciennes, des médecins et autres artisans (τεχνίτας) » ²⁵⁵.

Flavius Josèphe intègre dans ses *Antiquités judaïques* un événement célèbre qui laisse entrevoir le rôle du voyageur commerçant initiateur d'un apostolat, et ce dans un contexte portuaire et marchand. Au chapitre XX (2, 1-4 ; 3), il restitue la conversion au judaïsme d'un certain nombre de femmes et d'Izates, le jeune fils du roi d'Adiabène, sous le règne d'Artaban (avant l'an 36 de notre ère). L. H. Schiffman a relevé les occurrences de cette conversion dans la littérature rabbinique de l'époque tannaïm, essentiellement dans le midrash *Rabbah* (*Lekh Lekha*) 46, 11 à propos de Gn XVII, 12. L'histoire est centrée sur les motivations d'Izates et de son frère Monobazes II quant au rite de la circoncision et à son interprétation ²⁵⁶. Izates avait été envoyé par son père à la cour du roi Abinerglos, dans la région du Golfe persique, afin d'être préservé des jalousies de ses demi-frères, prétendants comme lui à l'héritage gouvernemental paternel. Ce sont deux marchands juifs commerçants de Spasinou Charax, le grand port mésénien, qui sont à l'origine de sa conversion. L'un, zélé, prêche à Izates ; un autre, du nom de Hananiah, convertit Hélène sa mère (*Ant. Jud.* XX, 2, 17-37 ; 54) ²⁵⁷. Le processus est complété par l'action d'un autre juif, Éléazar, venu de Galilée et dont la réputation d'extrême rigueur légaliste est relevée

²⁴⁸ WRIGHT, W., 1871, I, p. 239.

²⁴⁹ CANTINEAU, J., 1933, n° 6, n° 11. SEYRIG, H., 1941, p. 252-263. TEIXIDOR, J., 1987, p. 380-387. Notons que l'occupation arsacide puis sassanide de Spasinou Charax compromet durablement les projets de Palmyre qui y détenait ses comptoirs. Les marchands palmyréniens développèrent en conséquence leurs établissements de la mer Rouge, SCHWARTZ, J., 1960, p. 31-32. Cf. SEYRIG, H., 1985, p. 397-402.

²⁵⁰ Les deux ports principaux du Golfe persique, connus de l'auteur du *Périple* au I^{er} siècle, étaient surtout Apologos près de Spasinou Charax, et Omana dont la localisation n'est pas encore certaine, POTTS, D. T., 1990, p. 316.

²⁵¹ Les *Mansiones Parthicae* d'Isidore de Charax, ouvrage rédigé aux alentours du I^{er} siècle, se seraient inspirés d'un document parthe remontant au III^e siècle av. J.-C. Il s'agit d'une liste d'étapes vraisemblablement dressée par des marchands à partir des gîtes royaux qui jalonnaient la route des Perses (d'abord palais royaux sous les Achéménides, devenus refuges pour les voyageurs d'après Hérodote, *Histoires* V, 52, 4-5). CUMONT, F., 1926, p. XXVII, n. 1. CHAUMONT, M.-L., 1984, p. 70-71.

²⁵² FILLIOZAT, J., 1956, p. 10-11. Sur la présence occidentale en Inde, et à Barygaza, cf. TARN, W. W., 1951², p. 320-321. Cf. Strabon, *Géographie* XV, 1.

²⁵³ FOUCHER, A., 1942, p. 289. Les monnaies romaines retrouvées en Inde provenaient d'Égypte et de Syrie ; elles se

répandirent dans la péninsule *via*, entre autres, les communautés syriennes, RASCHKE, M. G., 1978, p. 669.

²⁵⁴ HUNTINGFORD, G. W. B., 1980, p. 47-48.

²⁵⁵ THIEL, J. H. 1939, réimpr. 1966, p. 14.

²⁵⁶ SCHIFFMAN, L. H., in FELDMAN, L. H., HATA, G., (éd.), 1987, p. 298-304.

²⁵⁷ Dans un passage de la *Guerre des Juifs*, l'historien évoque la piété et le rigorisme interprétatif du groupe des pharisiens en des termes similaires (ἡ ἀκριβεία, *GJ* §262 ; cf. les *Actes des apôtres* qui caractérisent pareillement l'activité pharisaïque de Paul, *Ac* XXVI, 5). Pour prolonger cette réflexion terminologique, cf. FLUSSER, D., in DRAPER, J. A., (éd.), 1996, p. 201-202.

(XX, 43) ; il sut convaincre le roi Izates de la nécessité du rite de la circoncision, que le marchand Ḥananiah et Hélène, redoutant le mécontentement populaire des Adiabéniens, estimaient inutile. Le récit de cette conversion illustre des pratiques missionnaires qui surent se déployer dans cette région mésénienne au rôle économique prépondérant. Ce mode missionnaire reste somme toute courant : le ralliement au judaïsme est fréquemment le fait de marchands prosélytes. Les *Homélies clémentines* décrivent par exemple la conversion du jeune Clément, lassé de ses recherches philosophiques infructueuses, par un juif négociant en toiles (H V, 28) ²⁵⁸. Dans l'histoire d'Izates, ce choix religieux répond à une finalité politique. Sa conversion le positionnait en interlocuteur privilégié pour les juifs de Palestine ²⁵⁹. Par ailleurs, l'implication des communautés juives d'Adiabène dans le commerce international, en particulier de la soie, explique le souci des souverains adiabéniens de mieux contrôler le développement marchand et les solidarités commerciales des différentes communautés juives influentes de la Mésène et du Bēth-Aramāyē ²⁶⁰.

Le marchand, agent d'ancrage doctrinal en Iran

Dans l'Église de Perse, l'attrait et l'intérêt pour de nouvelles prospections dans les pays étrangers, le zèle religieux, favorisèrent de toute évidence l'expansion doctrinale et la part du marchand, convoyeur d'idées par excellence, reste essentielle ²⁶¹. J. M. Fiey a rappelé le rôle central de ces migrants dans l'évangélisation des provinces septentrionales de l'empire. Ces hommes vinrent aussi alimenter les foyers fixés dans les grands sites urbains des axes commerciaux ; ainsi, les chrétientés du Ḥorasān et du Séistan ont été vraisemblablement enrichies par ces apports soutenus et étrangers ²⁶².

Les îles du Bēth-Qatrāyē constituaient des points stratégiques dans le vaste trafic international du Golfe vers l'Océan Indien. Sur l'île de Khārg, située au large de Rēw-Ardašīr, furent retrouvées les ruines d'un vaste complexe monacal du VII^e siècle ; la présence de bibliothèques suggère une intense activité de production destinée à la diffusion du christianisme dans le Golfe et vers l'Inde. D'après l'archéologue M.-J. Steve, la grande proximité de Rēw-Ardašīr, sur la presqu'île de Bušīr, a pu renforcer les chances d'une pénétration du christianisme à Khārg avant le VII^e siècle ²⁶³, par le biais de commerçants et de voyageurs christianisés partant de la Mésène ou en provenance d'Inde, et cherchant une étape sur le trajet ²⁶⁴.

La littérature syriaque fournit nombre d'exemples de marchands qui embrassèrent la vie monacale. Ainsi Abraham de Kaškar, au VI^e siècle, avait été commerçant et voyageur ; un siècle plus tard, Bar Sahdē, d'un couvent du Bēth-Qatrāyē, avait coutume de voyager parmi les marchands jusqu'aux contrées indiennes ²⁶⁵. Le statut du moine marchand deviendra un type missionnaire qui s'imposera avec les grandes missions syro-orientales des VI^e-VIII^e siècles.

« Sous l'habit de marchands » : un procédé dissimulatoire

Cette expression tirée de la *Doctrina d'Addai* reflète une réalité missionnaire : dans le texte, ce sont les orientaux qui, ainsi dissimulés, peuvent venir écouter l'apôtre et par la suite transmettre l'enseignement reçu dans l'empire iranien. Dans son étude sur la tradition syriaque primitive, R. Murray rappelle la thématique liée au substantif *tgr'*, ܬܓܪܐ, apôtre marchand mais aussi émissaire et coursier, thématique déjà connue de la tradition accadienne. Dans l'un de ses cantiques, le poète Cyrillona, identifié à Absamya

²⁵⁸ SIOUVILLE, A., 1991, p. 184-185.

²⁵⁹ Cf. NEUSNER, J., 1969, I, p. 57-58, 61-67, 70. Ce sont les Adiabéniens qui encouragèrent la révolte des années 66-72/73, prenant une part active dans son déroulement. NEUSNER, J., 1964, p. 63-66. Pour cet auteur, Izates par sa conversion devenait un sérieux prétendant au trône de Palestine étant donné l'irrégularité du lignage d'Agrippa I^{er}.

²⁶⁰ J. Neusner a relevé de véritables associations cultuelles, et même de véritables quartiers, aménagés pour recevoir les coréligionnaires marchands, NEUSNER, J., 1969, I, p. 95-96, 98.

²⁶¹ Cf. les analyses de LATOURETTE, K. F., 1934, I, p. 168-171.

²⁶² FIEY, J. M., 1973 (chrétientés), p. 103-104.

²⁶³ STEVE, M.-J., 1999, p. 74-80. Cf. *id.*, *L'île de Khārg, une page de l'histoire de Golfe persique et du monachisme oriental, à paraître*. Toutefois, les tombes, pour la plupart surmontées d'une croix, et comportant des inscriptions en caractères syriaques, « n'ont pas été creusées pour recevoir des sépultures chrétiennes, et la différence de forme des croix ne fournit aucun indice chronologique ».

²⁶⁴ D. Whitehouse rapporte que, d'après Yāqūt, une tradition séculaire existait chez les navigateurs à l'approche de Bašra : engager un pilote à Khārg pour éviter les aléas à l'entrée du Chatt, WHITEHOUSE, D., WILLIAMSON, A., 1973, p. 43.

²⁶⁵ Cf. COLLESS, B. C., 1969-1970, p. 31-32. *Id.*, 1970, p. 102-121 ; *id.*, 1971, p. 1-21.

neveu d'Éphrem ²⁶⁶, présente les disciples envoyés par le Christ « ceints comme les marchands, prêts à convertir les hommes et à remplir le monde de leur enseignement » ²⁶⁷.

Pareille démarche est néanmoins dénoncée par les hérésiologues chrétiens chez les adversaires, en particulier chez les marcionites. Épiphane de Chypre, qui mêle à des considérations métaphoriques des renseignements qu'il dit tenir de marcionites ses contemporains, explique que Marcion, rejeté par son père, quitta Sinope pour devenir armateur et marchand (*Panarion* XLII, 3) ²⁶⁸. Eusèbe de Césarée restitue le témoignage de l'ancien élève de Tatien, Rhodon, qui vécut à Rome sous l'empereur Commode, et qui réfuta la doctrine de Marcion « le loup » (*Histoire ecclésiastique* V, 13, 1-5) : pour lui, la caractéristique première de l'hérésiarque est d'être *ὁ ναύτης*, navigateur, naoclère. Les descriptions données par les apologistes syriaques, tel le Pseudo-Éphrem ²⁶⁹ ou Adamantius (*De recta fide* ²⁷⁰), ont tendance à présenter les marcionites comme des compétiteurs soucieux de vaincre toute concurrence : ils sont comparés à de véritables commerciaux à la conquête de nouveaux marchés. D'après D. Bundy, les polémiques anti-marcionites mettent souvent en valeur le niveau social et matériel élevé chez les disciples de Marcion ²⁷¹.

Une analogie peut être effectuée entre le milieu marchand et la mission : la communauté religieuse fonctionne socialement sur le mode des corporations marchandes chargées de mener à bien leurs affaires. Nous y retrouvons la même structure : rapports avec des collègues aux usages et intérêts similaires, relais communautaires en réseau, contacts maintenus avec le centre décisionnel pourvoyeur de fonds et initiateur du projet de départ. La géographie des premières missions manichéennes illustre ce type de relations. Le premier *Kephalaion* copte, consacré à la « venue de l'apôtre », raconte qu'à la fin du règne d'Ardašīr, Māni partit en bateau pour le pays des Indiens, et

parvint à Dēb (cf. *Kephalaion* 76) en reprenant l'itinéraire thomasien ²⁷². Le *Codex Manichéen de Cologne* rapporte qu'avant d'embarquer, Māni pénétra le milieu portuaire d'un site urbain important (Rēw-Ardašīr reste une éventualité), et entra en contact avec les armateurs des quais. Un convoi en partance était financé par un personnage influent et puissant, un Arabe du nom de Og(gas). C'est vers lui que se tourne Māni pour exécuter son dessein missionnaire (*CMC* 144, 1-145, 16) ²⁷³. L'arrivée de Māni dans la vallée de l'Indus relève d'une démarche identique à celle des marchands *dont il a revêtu l'habit* : il part en quête de disciples, et, d'une manière métaphorique, d'une récolte fructueuse. Pour cela, il rejoint une communauté christianisée qui, en adoptant sa doctrine, entre alors dans le cadre d'une « entreprise » plus vaste, reliée à la contrée-mère. D'après le fragment parthe M 4575^r, à son retour du Turān et du Makrān ²⁷⁴, Māni délèguera Pattiq et un disciple, Ḥanni, chargés de poursuivre l'œuvre entreprise, de maintenir les relations établies, de relayer les décisions centrales, instaurant un véritable réseau ²⁷⁵. L'une des lettres d'Ibn al-Nadīm est destinée aux communautés d'Inde, signe d'une coordination missionnaire. Le *Kephalaion* 1 (18-20) compare l'apôtre manichéen à un commerçant qui revient sur ses navires chargés d'une marchandise doublement productive ²⁷⁶.

La polémique chrétienne anti-manichéenne se fait volontiers l'écho d'une représentation de Māni marchand de soieries ; ainsi dans la *Doctrine d'Addai*, le véritable apôtre et successeur d'Addai, Aggai, *fabricant* de soieries (§68) s'oppose à Māni, le *vendeur* hérétique ²⁷⁷. Cette appréciation négative est fondée

²⁷² SCHMIDT, C., POLOTSKY, H. J., 1933, p. 4-90 ; SUNDERMANN, W., 1971, p. 80-116, 371-379.

²⁷³ TARDIEU, M., 1998, p. 153-176.

²⁷⁴ Les fragments M 48, 8286, 59 évoquent plutôt le Balūchistān et le Sind.

²⁷⁵ SUNDERMANN, W., 1971, p. 102-106.

²⁷⁶ SCHMIDT, C., POLOTSKY, H. J., 1933, p. 4.

²⁷⁷ Aggai est « fabricant des chaînes pour le roi » ; le terme *ḥāṭṭā*, « chaînes », est en fait ambigu. Il peut en effet signifier « tiare » et « vêtement de soie ». Ce sens est repris par Moïse de Khorène dans son *Histoire d'Arménie*, XXXIII, éd. CURETON, W., 1864, p. 132, l. 23 et XXXIV, p. 136, l. 26-28. Les tiare pouvaient être en soie, coiffure du grand-prêtre de Bel et Nabu, *ibid.*, p. 157, l. 30 ; « Acts of Sharbil », *ibid.*, p. 41, l. 29-30. Cf. trad. DESREUMAUX, A., 1993, p. 110, 131-132. DUVAL, A., 1901, p. 289. Cf. DRIJVERS, H. J. W., 1983, p. 171-185.

²⁶⁶ Hypothèse proposée par BICKELL, G., 1873, p. 566 et reprise par DUVAL, R., 1907, réimpr. 1970, p. 335-336.

²⁶⁷ Cf. MURRAY, R., 1975, p. 174-175.

²⁶⁸ Pour les sources concernant la vie de Marcion, cf. AMANN, E., 1927, s.v. « Marcion », p. 2009-2011 ; BUNDY, D., 1988, p. 21-32. HARNACK, A., 1924², p. 24-26.

²⁶⁹ LYONNET, S., 1950, p. 135-143 ; EGAN, G., 1983, p. 1-5 ; pour une datation différente, OUTTIER, B., 1970, p. 385-407 ; MURRAY, R., 1975, p. 32.

²⁷⁰ PG 11, p. 1713-1881.

²⁷¹ BUNDY, D., 1988, p. 28.

sur les *Acta Archelai* (62, 3-7)²⁷⁸, qui développèrent la légende du marchand Scythianus dont la doctrine aurait servi de base au système du jeune Corbicus-Māni. Cette tradition rattache l'enfance de Māni au pays d'Égypte et lui associe des personnages probablement imaginaires certainement symboliques²⁷⁹. Scythianus voyageait entre l'Inde et la Thébaïde à la recherche de denrées de valeur. Ses connaissances de la langue grecque lui permettaient de diffuser largement son message. La description des activités économiques et missionnaires du personnage enrichissait en arrière-fond celle de Māni lui-même.

Le développement thématique et sa spiritualisation

L'association métaphorique de l'apôtre et du marchand reste classique : l'envoyé, l'âme elle-même, sont fréquemment assimilés à des négociants transportant une précieuse cargaison. Le thème du voyage est souvent le fondement des récits apocryphes, symbole du chemin à parcourir dans l'initiation doctrinale²⁸⁰. Sous forme de descriptions métaphoriques, la vocation chrétienne et monastique est parfois comparée à l'activité mercantile. Les psaumes manichéens « des Errants » ont repris cette approche : Jésus est le pilote qui conduit la nef communautaire. Rédigés en Égypte vraisemblablement vers la fin du III^e siècle, traduits du grec en copte lors de leur intégration au psautier quelques décennies plus tard, ces textes ont pour objet la fonction missionnaire : les « Errants » sont d'abord des prédicateurs missionnaires pérégrinant par le monde, mais représentent surtout, ainsi que l'a souligné A. Villey, la traversée terrestre de l'âme déchue, puis sauvée. Jésus embarque à bord de son navire les chercheurs de salut.

« La nef de Jésus a touché terre... Jésus, son pilote, fera escale pour nous (les saints) jusqu'à ce que nous embarquions »²⁸¹.

Dans la littérature psalmique manichéenne, l'âme est tantôt comparée à la précieuse cargaison d'un navire, tantôt au bateau lui-même conduit à bon port par le pilote²⁸² ; ce dernier est le *noûs* de lumière, l'homme primordial, parfois Jésus (identifié à certaines occasions au bateau) ou Māni (cf. aussi *CMC* 15-17)²⁸³. Le cargo de lumière apparaît dans un contexte eschatologique comme véhicule des âmes des élus jusqu'au port du salut, ayant vogué sur une mer de ténèbres.

Mais plus encore, le Christ est le Marchand par excellence qui a payé de sa vie le rachat de l'humanité. Dans la littérature apocryphe, s'il vend ses apôtres, c'est pour les provoquer à la mission. Le disciple devient acheteur d'âmes au nom de son Maître²⁸⁴. La logique missionnaire des marcionites s'appuie sur ce jeu relationnel. Dans le dualisme doctrinal de Marcion, le Christ, par son sang, libère l'humanité du pouvoir du Demiurge, lui redonnant son origine divine : Jésus, guerrier puissant sous l'aspect d'un marchand acheteur, constitue l'élément central de cette théologie. H. J. W. Drijvers a bien montré le lien entre ces deux regards, à la fois guerrier et marchand, qui caractérisent chez les marcionites l'essence de la mission de Jésus et, par conséquent, celle des apôtres²⁸⁵. Toute âme qui appartient désormais à la sphère du divin doit acquérir ces caractéristiques spirituelles. En général, les textes présentant cette thématique commerciale insistent sur un double aspect métaphorique.

— Dans les sources syriaques le thème du voyage marchand est souvent assimilé à la recherche de la perle rare. B. C. Colless a remarqué la parenté étroite établie dans la littérature entre marchands iraniens et chrétiens iraniens missionnaires²⁸⁶. Cette thématique fut objet de multiples développements dont le plus connu reste l'« Hymne de la perle » insérée dans les *Actes de Thomas*²⁸⁷. La perle évoque le trésor de la parabole matthéenne (XIII, 45-46) ; elle symbolise la quête mystique en même temps que

²⁷⁸ BEESON, C. H., 1906, p. 91-92. *Acta Archelai*, VERMES, M., 2001, p. 141-142. Cf. PUECH, H.-C., 1979, p. 22-23, 108. Cf. SCOPELLO, M., 1995, p. 214-218.

²⁷⁹ La *Chronique de Séert* répercute cette tradition, SCHER, A., 1907, I/1, p. 225 [15]-228 [18]. Cf. aussi Théodore Bar Konaï, *Livre des scholies* n° 58, HESPEL, R., DRAGUET, R., 1982, p. 232-233. Cf. Épiphanie, *Pan.* LXVI, 1, 8-3, 15. Écho dans Michel le Syrien, VI, 9, CHABOT, J.-B., 1901-1904, p. 198a.

²⁸⁰ KAESTLI, J.-D., 1981 (orientations), p. 64. Cf. MARGUERAT, D., 1998, p. 33-59. MURRAY, R., 1975, p. 246-252.

²⁸¹ VILLEY, A., 1994, p. 85-86, en particulier 84, l. 4-9.

²⁸² Sur les métaphores nautiques dans ce psautier, GIGNOUX, Ph., 1993, p. 68-69. Cf. VAN LINDT, P., 1991, p. 366-369.

²⁸³ ARNOLD-DÖBEN, V., 1978, p. 63-68, 168-169.

²⁸⁴ Sur modèle des *Actes de Thomas*, les *Actes de Barthélemy* en copte mettent en scène Pierre qui vend Barthélemy comme esclave à un marchand, GUIDI, I., 1888, p. 1-66.

²⁸⁵ DRIJVERS, H. J. W., 1989, p. 73-85. Sa réflexion se fonde sur les études de HARNACK, A., 1924², p. 120-121.

²⁸⁶ COLLESS, B. C., 1970, p. 102-121.

²⁸⁷ Cf. POIRIER, P.-H., 1981.

le dessein de tout missionnaire chrétien. Éphrem et Aphraate ont commenté ce verset : la perle est le fruit de l'ascèse et de la purification intérieure.

« C'est lui (Jésus) la perle et nous sommes les marchands qui vendons ce que nous possédons pour l'acheter » (*Exposé VI*)²⁸⁸.

Même aperçu chez Isaac de Ninive ou dans le *Discours sur la prière* de Jean Saba de Dalyatha, dans lequel le priant est assimilé à un marchand ayant rassemblé les perles précieuses qui illumineront son esprit ; il compare le moine rompant sa solitude pour vaquer aux besoins de la mission à l'homme d'affaire amassant des denrées rares (*Sermon 25*)²⁸⁹. L'un des disciples de Māni, Thomas, est présenté à la fin du Psautier manichéen comme un navigateur qui, durant sept années, vécut sur la grande mer (§§4-5) ; avant de « jeter l'ancre » et de s'établir dans l'Église de Māni, il faisait commerce des perles — et cette métaphore caractérise le chercheur de vérité²⁹⁰. Le *Kephalaion* 83, qui commenterait un passage du livre manichéen du *Trésor* rappelant cet extrait évangélique, aurait fourni, d'après M. Tardieu, un exposé sur la formation des perles marines, avec emploi d'un vocabulaire spécifique²⁹¹.

— Le marchand comme image du chrétien missionnaire est responsable de ses produits et doit se comporter honnêtement. Il est invité à limiter l'extension de son entreprise aux affaires de son envoyeur, le Christ. La deuxième épître de Pierre accuse ceux qui, par leurs paroles trompeuses, « trafiquent » avec les disciples trop faibles (II, 3) ; il s'agit de faux docteurs « introduisant des sectes pernicieuses, reniant le Maître qui les a rachetés » (2 P II, 1)²⁹². En des termes relevant du même champ sémantique, les détracteurs de Marcion lui reprocheront d'être l'initiateur de sa propre entreprise. Tertullien fustigeait symboliquement les cargaisons de contrebande de ce transporteur peu fiable (*Contre Marcion* IV, 2)²⁹³. Comme un marchand honnête au service de son

maître, l'apôtre ne peut donc se permettre de commettre l'injustice ; son rôle social le rend plus responsable : il devient modèle à imiter, bonne marchandise.

b. Un procédé missionnaire : la dissimulation

L'assimilation socio-professionnelle de l'apôtre au marchand ou au migrant-voyageur implique un comportement fusionnel avec le milieu ambiant, tremplin pour l'expansion doctrinale. Cette symbiose peut parfois revêtir un caractère dissimulatoire que certains courants christianisants adopteront comme une méthode missionnaire. Quelques incidences particulièrement significatives souligneront le phénomène. Les auteurs semblent en effet avoir restitué une technique missionnaire réaliste et largement répandue. Les *Actes de Mār Māri* proposent ce jeu dissimulatoire comme technique de pénétration efficace aux paragraphes 19 à 25. L'insuccès auprès des habitants de Séleucie, pervers et idolâtres, rebute l'évangélisateur. Il décide d'incorporer l'assemblée la plus en vue de la ville (la gérusie). Son procédé est suggéré par le terme *sqwbl'* ~~ܣܩܘܒܠ~~, utilisée par l'auteur : Māri se propose de se rendre au banquet « en opposant » (§19). Mais il ne s'agit pas d'une volonté polémique de sa part, mais simplement un changement de stratégie puisque le texte poursuit par son désir de convertir les convives :

« Le bienheureux avait résolu de se rendre en opposant²⁹⁴ au banquet des anciens : s'il était possible, par ce moyen, "je pêcherai leurs âmes" ».

L'auteur fait remarquer le comportement de l'apôtre : une fois intégré, Mār Māri « chaque jour avec eux profitait de la musique et des réjouissances ». Cette opposition témoigne donc d'une attitude intérieure faisant du jeu dissimulatoire un atout essentiel pour convaincre et se faire accepter. L'auteur met ainsi en avant l'importance d'une inculturation comme moyen missionnaire privilégié.

Ce processus dissimulatoire est utilisé par Māni en milieu chrétien, particulièrement perceptible dans les chroniques (*Maronite*, *Séert*, Michel le Syrien). Cette méthode d'inculturation est perceptible à la fin du IV^e siècle chez les manichéens d'Égypte qui pénétrèrent les rangs monastiques en se faisant passer

²⁸⁸ PIERRE, M.-J., 1988, p. 360, cf. p. 365. Cf. *log.* 64 de l'*Évangile de Thomas*. LAMY, T.-J., 1902, IV, §16, p. 701-702, VI, §§1-3, p. 703-704.

²⁸⁹ BROCK, S. P., 1995 (Isaac), p. 74-75 : XIV, 24 ; p. 148-150 : XXXIV, 4, 6-8, 12. Cf. COLLESS, B. C., 1969, p. 77-78.

²⁹⁰ ALLBERRY, C. R. C., 1938, p. 216, 1-12 (X).

²⁹¹ TARDIEU, M., 1994, p. 71-72.

²⁹² Cf. TEIXIDOR, J., 1987, p. 392-393.

²⁹³ *PL* 2, p. 246-524. Dans la tradition patristique, le métier d'armateur de Marcion a alimenté des développements théoriques contre son propre système. ROUGÉ, J., 1966, p. 214-240. MAY, G., 1989, p. 142-153.

²⁹⁴ Māri s'introduit au banquet sans vouloir en suivre (et en adopter) l'esprit, avec même des sentiments contraires. Cf. JULLIEN, C., JULLIEN, F., 2001.

pour des ascètes chrétiens — et perçus comme tels par les groupes récepteurs ²⁹⁵. Les hérésiologues ont repris cette perception d'un camouflage de Māni au sein des milieux à conquérir ; la notice d'Épiphane s'en fait l'écho : Māni était « païen avec les païens » et adorait le soleil et la lune (*Pan.* LXXXVIII, 3) ²⁹⁶. Ce procédé missionnaire pourrait trahir chez les manichéens une réelle méthode. Les *Acta Archelai* décrivent le costume coloré de Māni (XIV, 3) ²⁹⁷ qui, d'après G. Widengren, correspond à celui des deux prêtres de Mithra de la fresque effectuée sur les murs du Mithraeum de Dūra-Europos ²⁹⁸. Les *Acta Archelai* présentent d'ailleurs le prophète en débat avec des servants de Mithra au chapitre LIII ; le texte même suggère cette technique de diffusion doctrinale en désignant Māni comme un prêtre mithriaste (XL, 7) ! Le choix de la frontière septentrionale parthe, aux environs d'Arewān, aire missionnaire où Māni répandit avec succès son message, contribue à éclairer son procédé : le Nord-Ouest de l'Iran bordier était en effet réputé comme centre majeur de la diffusion et de l'exercice du culte de Mithra ²⁹⁹. Māni aurait pu tenter de pénétrer ce milieu, et l'on a pu parler d'une période mithriaque aux origines de l'expansion manichéenne primitive.

L'une des tactiques littéraires missionnaires consiste bien à s'appropriier et à récupérer des récits religieux ou profanes susceptibles de servir un dessein de propagande ³⁰⁰ ; ces emprunts permettront une expansion de la doctrine ainsi confondue avec les sagesses locales. Les méthodes de diffusion du bouddhisme en pays parthe et kūšan servirent de modèle pour l'expansion manichéenne à la seconde moitié du III^e s. M. Tardieu, à partir du *Kephalaion* 1 de Dublin, a montré l'influence de la mission du Bouddha sur celle de Mār Āmmo en Inde, dans les contrées parthes et dans le pays kūšan ³⁰¹. Dans le

fragment M 18220 (V, 22-29), Māni donne en exemple les « éveilleurs de morts, bouddhas d'autrefois » qui envoyèrent sans cesse des disciples vers l'Orient ; dans le même fragment (V, 38), Mār Āmmo a révélé aux autorités de Merw et d'Abaršahr le « caractère bouddhique » de son maître ³⁰². N. Tajadod a édité le *Compendium* des doctrines et règles manichéennes, rédigé en 731 par un évêque manichéen. Un syncrétisme volontaire marque le souci de propagande et d'universalité auprès des bouddhistes comme des taoïstes ³⁰³. En incorporant à sa doctrine une terminologie et des concepts bouddhistes, mais aussi les doctrines de Lao-tseu et de Śākyamuni, le manichéisme pouvait pénétrer ces sagesses et se confondre formellement avec elles ³⁰⁴. Comme d'autres traités, le *Compendium* adopte le style des *sūtra* bouddhistes et débute comme eux en conservant la même forme littéraire ³⁰⁵. Cette approche est d'ailleurs celle des moines bouddhistes qui, en Chine, pénétrèrent les milieux taoïstes en réemployant leur vocabulaire. Notons pour mémoire qu'une réaction contre cette méthode dissimulatoire manichéenne s'exprima relativement tard, sans toutefois susciter de persécution ouverte.

Le message de Māni, notamment dans le *Šābuhragān*, se présente aussi comme un prolongement de l'élan zoroastrien. Lors de son entrevue avec Māni, il est possible que Šāpūr I^{er} ait accueilli en lui un réformateur de la religion officielle qui entendait insuffler un nouveau dynamisme, universalisant, aux croyances ancestrales ³⁰⁶. Son discours, adapté, trouva un écho particulier parmi la population ; mais le clergé mazdéen y reconnut une déviation dangereuse du zoroastrisme. Les manichéens réutilisèrent par exemple la formulation doctrinale catéchétique en questions-réponses, reprise des livres de conseils mazdéens. Dans ses inscriptions à la louange de son œuvre, Kirdīr se vante d'avoir sauvegardé la pureté de la religion en évinçant les dissimulateurs. Mise en parallèle avec l'œuvre de Šāpūr, victorieux de

²⁹⁵ DUBOIS, J.-D., 1997, p. 10-14.

²⁹⁶ Cf. WILLIAMS, F., 1994, p. 307.

²⁹⁷ *PG* 10, p. 1459-1460.

²⁹⁸ WIDENGREN, G., 1983, réimpr. 1996² (manichaeism), p. 970.

²⁹⁹ NÖLDEKE, Th. 1890, p. 399.

³⁰⁰ ASMUSSEN, J., 1975, p. 37-43. Cette idée d'une dissimulation des manichéens connut une longue faveur chez les auteurs ecclésiastiques ; le patriarche Michel la développe à travers la légende de Scythianus, reprenant les *Acta Archelai*. CHABOT, J.-B., 1901-1904, I, p. 198-199. POIRIER, P.-H., in CIRILLO, L., (éd.), 1986, p. 243-244, 248. Mais une utilisation par les manichéens reste encore hypothétique.

³⁰¹ TARDIEU, M., 1988, p. 153-182. Cf. SUNDERMANN, W., 1986, p. 242-253.

³⁰² SUNDERMANN, W., 1981, p. 40-41. TARDIEU, M., 1988, p. 178-182. Cf. SCOTT, D. A., 1985, p. 107-111.

³⁰³ TAJADOD, N., 1990, p. 6-11. LIEU, S. N. C., 1992², p. 255-261.

³⁰⁴ Cf. GAUTHIOT, R., 1911, p. 49-67. SCOTT, D. A., 1985, p. 102-103, 106-111. KLIMKEIT, H.-J., 1986, p. 225-240.

³⁰⁵ TAJADOD, N., 1990, p. 7. SCOTT, D. A., 1985, p. 108-109.

³⁰⁶ SKJÆRVØ, P. O., 1997, p. 313-342. Manfred Hutter développe la même théorie, HUTTER, M., 1993, p. 2-15.

Valérien, célébrée à Naqš-i Rostam, l'action de Kirdīr prend un sens plus profond ³⁰⁷ : comme son prince sur un plan politique, il sut évincer la grande menace pour la société et la religion.

Soulignons-le, nos sources principales relèvent essentiellement du genre hagiographique ; même dans le cas de Māni, sans doute le mieux connu pour l'espace babylonien, la présentation n'échappe pas aux modalités du genre. Pourtant, les éléments objectifs dont nous disposons pour les époques ultérieures de développement permettent de tenir pour acquis le choix à des fins missionnaires d'un tel procédé dissimulatoire par des évangélisateurs du III^e siècle.

c. Les soldats

Les soldats forment une catégorie particulière parmi ces groupes pérégrinants. Il est très difficile d'évaluer avant le IV^e siècle le rôle précis des soldats, itinérants laissant peu de traces en dehors des postes avancés de séjour. Les campagnes de Šāpūr I^{er} et la riposte romaine avaient entraîné dans la région osrhoénienne des concentrations de troupes venant de tout horizon ; l'inscription dite royale de Naqš-i Rostam énonce les régions de provenance des soldats recrutés accompagnant Valérien. Ainsi les énonce Šāpūr :

« [Valérien] avait avec lui [des troupes venant] de Germanie, de Rhétie, de Norique, de Dacie, de Pannonie, de Mysie, d'Istrie, d'Espagne, de Mauritanie, de Thrace, de Bithynie, d'Asie, de Pamphylie, d'Isaurie, de Lycaonie, de Galatie, de Lycie, de Cilicie, de Cappadoce, de Phrygie, de Syrie, de Phénicie, de Judée, d'Arabie, de Mauritanie, de Germanie, de Lydie, d'Asie, de Mésopotamie : une force de 70 000 hommes » ³⁰⁸.

Un "brassage" interne était effectué parmi les "Orientaux" des armées romaines. M. Sartre a montré les mécanismes de fonctionnement du système de recrutement, chaque cité fournissant cohorte(s) ou aile(s) (Osrhoéniens, Éméséniens, Haméens...) ³⁰⁹. La Thrace et la Syrie fournirent d'importants *auxilia* : trente-sept unités ont été répertoriées, une trentaine en Pannonie, région située entre le Danube et la Mésie appartenant à l'Illyrie, et soixante en Espagne, cin-

quante-trois dans les Germanies ³¹⁰. Rappelons que l'armée était un moyen reconnu pour accéder à la citoyenneté romaine.

Une constatation s'impose : les provinces dont sont originaires ces soldats étaient pour la plupart évangélisées. Toutefois, le contexte politique et religieux sous Valérien pouvait expliquer un désengagement des chrétiens soumis à des persécutions cycliques ; sur le témoignage de Denys d'Alexandrie, Eusèbe évoque à cet effet des exécutions de soldats chrétiens sous le règne de Dèce prédécesseur de Valérien (*HE* VII, 11, 20). Les Églises des régions romaines orientales ont pu manifester une certaine réticence vis-à-vis de l'engagement militaire au service d'un État qui leur était hostile ³¹¹. Il reste donc peu vraisemblable que ces contingents installés en Perse aient été des agents de christianisation ou soient venus, ainsi que le pense F. Decret, renforcer les effectifs des communautés chrétiennes ³¹². Dans l'empire iranien toutefois, aux époques ultérieures, des soldats seront répertoriés parmi les martyrs chrétiens, tels ces vingt Gèles de l'armée de Šāpūr II mis à mort en 351 : dans le climat tendu d'hostilités avec Byzance, le roi des rois cherchait à vérifier la loyauté de ses troupes (BHO 180 ; 1043) ³¹³.

Sans insister davantage, soulignons que l'image du chrétien engagé dans l'armée allait connaître une certaine faveur aux trois premiers siècles dans la sphère occidentale (sur le modèle de la lettre de saint Paul aux Éphésiens VI, 14-17). Le soldat serviteur de Dieu au sein de la *militia Christi* devient un exemple prophétique pour le chrétien en période d'épreuve ³¹⁴.

CONCLUSION

La mission chrétienne en territoire iranien n'apparaît pas comme un mouvement unifié mais comme la juxtaposition ou l'interférence de multiples courants de sensibilités différentes. Une prospection, nécessaire, en amont (et notamment en Syrie, seuil pour l'espace oriental), a permis de dégager les pers-

³¹⁰ HOLDER, P. A., 1980, p. 227-233.

³¹¹ Pour les problèmes que soulève la date des premières persécutions de chrétiens dans l'armée romaine, cf. WOODS, D., 1992, p. 128-131 ; BURGESS, R. W., 1996, p. 157-158.

³¹² DECRET, F., 1979, p. 108.

³¹³ AMS IV, 1894, p. 166-170. Le récit ne dévoile que quelques noms : trois sont syriaques, peut-être les agents moteurs, quatre parthes, et trois indigènes. Cf. FIEY, J. M., 1971 (sud-caspiennes), p. 330-331.

³¹⁴ HARNACK, A., 1905 ; EMONDS, H., 1938, p. 21-50.

³⁰⁷ SKJÆRVØ, P. O., 1997, p. 342.

³⁰⁸ MARICQ, A., 1958, p. 310-311, 313. HUYSE, Ph., 1999.

³⁰⁹ SARTRE, 1991, p. 75-78.

pectives d'expansion missionnaire qu'offrent des communautés ayant des structures dynamiques de déplacement et d'itinérance. Cette étude des mécanismes de la christianisation propose un angle prospectif nouveau tenant compte des échanges inter-frontaliers.

Les traces d'une évangélisation privilégiant l'espace des communautés juives restent circonscrites, et relèvent de facteurs socio-religieux particuliers : perméabilité va de pair avec faiblesse structurelle des encadrements juifs dans les villes les plus exposées aux influences extérieures. L'approche catéchétique est en ce sens éclairante puisque certains agents de christianisation ont pu reprendre et diffuser un modèle éthique en usage dans les enseignements rabbiniques. Sans connotation doctrinale précise, les « deux voies » constituent avant tout un repère essentiellement moral ; c'est pourquoi, compte tenu de la référence à cet enseignement dans la communauté juive, un certain courant chrétien a pu s'en saisir comme mode d'approche missionnaire. Nos sources laissent deviner l'importance d'une démarche judaïsante au IV^e siècle. Quelques indices d'une tradition araméenne très ancienne de l'Église syro-mésopotamienne se sont transmis aux communautés iraniennes par le biais littéraire. La lecture et les relectures des sources, héritières de leur contexte de rédaction, nécessitent une critique attentive et une remise en situation socio-historique.

Mais la mission en territoire iranien présente un aspect multiformal. D'autres mouvements comme le marcionisme privilégient une prédication auprès de substrats indigènes, autochtones. Ainsi s'entend la rivalité sur le terrain entre plusieurs expressions religieuses chrétiennes à partir d'une même approche missionnaire. Il est trop réducteur de limiter la christianisation de l'espace oriental aux seules missions antiochéennes et il importait de réévaluer plus attentivement le rôle d'Édesse qui, par son ancrage dans le bloc araméen, a pu servir de point de convergence et de base missionnaire vers l'Orient. À ce titre, les *philoponoi* semblent avoir joué un rôle non négligeable dans l'expansion doctrinale vers une strate sociale spécifique, celle d'une élite urbaine cultivée. La fonction d'itinérance reste l'une des caractéristiques premières de la mission de fondation ; elle prend toute son acuité en contexte oriental, à un moment où les communautés locales mésopotamiennes se trouvent plus structurées. Calqué dans son principe sur le ministère de déplacement saisonnier des *apostoli* dans le judaïsme, le statut du voyageur-évangélisateur, du marchand missionnaire, apparaît comme une forme privilégiée pour la mission à l'Est, et dans l'empire iranien tout particulièrement, en lien avec des centres émetteurs.

L'ÉGLISE DE PERSE ENTRE PASSÉ ET PRÉSENT : RELECTURES DE L'HISTOIRE

L'Église de Perse institutionnalisée élaborait une histoire de ses relations avec les autres centres primatiaux. À la base de regards sur son histoire, figure le rôle d'Antioche en Orient et la fonction de l'apôtre fondateur, agent de l'unité ecclésiale. Il importe à présent d'examiner l'historicité de ce rôle et ses implications.

D'un point de vue de juridiction ecclésiastique, actes synodaux et listes patriarcales¹ paraissent parfois rattacher Séleucie à Antioche, cité au rayonnement apostolique glorieux, centre de la chrétienté orientale. Cette lecture "antiochéenne" qui entérine une dépendance du siège de Séleucie à l'égard de la grande métropole de l'Orient est-elle cohérente ? Les motivations de l'Église syro-orientale, sa stratégie politique et religieuse, nécessitent une réévaluation. En ce sens, les listes patriarcales contribuent pleinement à établir l'autonomie de l'Église. Les autorités ecclésiales réalisent leurs objectifs autonomistes en relisant leurs origines chrétiennes ; elles se créent des traditions qui apparaissent sous le jour de données anciennes. Les études antérieures, peu nombreuses, adoptent chacune un angle de vue limité. En 1901, l'étude de G. Westphal² portait essentiellement sur la crédibilité à concéder au *Livre de la Tour* et à ses compilateurs. Ses recherches et ses calculs de dates étaient principalement fondés sur les *Actes* syriaques des martyrs persans et sur les données de l'hagiographie ; ce travail ignore à son époque les informations de la *Chronique de Séert* et l'édition critique de la *Chronographie* d'Élie de Nisibe. En 1942, J. Dauvillier aborde assez succinctement, mais en une synthèse des principales sources alors disponibles, la question de la réception du droit occidental par les premiers

synodes orientaux, de l'unification de l'Église de Perse dans le contexte d'une "influence" de l'Église occidentale et de l'évolution vers l'indépendance de cette Église³. Mais il néglige volontairement la question des corrélations avec Antioche ou Jérusalem.

Dans un article de 1953, M. J. Higgins s'intéresse aux problèmes de chronologie au sein des listes patriarcales⁴. L'auteur refuse l'idée d'une succession de primats avant Pāpā. Mais il stipule surtout un lien étroit du siège de Séleucie avec Antioche et pense que la séparation fut consommée avec la *Lettre des Pères occidentaux* qui reconnaissait à Pāpā un droit de gouverner sur l'Orient. Ses conclusions sur la relation Antioche-Séleucie, extrêmement brèves, paraissent hâtives et peu probantes.

En 1964, W. De Vries, sans faire cas des travaux de M. J. Higgins, démontre que Séleucie ne relève pas du patriarcat d'Antioche mais d'une autorité ecclésiale généralisée supra-frontalière ; le catholicos de Séleucie ne cédait en rien en dignité au patriarche d'Antioche⁵. Cependant, cette démarche ne s'effectue que dans le prisme de la *Chronique d'Arbèles*, sans aucune analyse critique préalable, les sources annexes devenant prétextes à justifier les données de la *Chronique*.

En 1967, J. M. Fiey reprend la question de l'évolution statutaire du siège de Séleucie vers le patriarcat⁶. Les deux axes de son article illustrent la reconnaissance de Séleucie par les évêques de Perse d'une part, d'autre part l'évolution de la titulature (catholicos puis patriarche) essentiellement dans les actes synodaux. Cette étude reste une référence pour l'appréhension des anachronismes terminologiques dans les synodes ; néanmoins, l'optique choisie ne

¹ Nous avons conservé l'expression de « listes patriarcales », conscientes néanmoins de l'anachronisme d'une telle terminologie pour la période qui nous intéresse. Cette titulature s'explique aussi par le contexte et l'époque de rédaction.

² WESTPHAL, G., 1901.

³ DAUVILLIER, J., 1942, col. 292-388.

⁴ HIGGINS, M. J., 1953, p. 45-99.

⁵ DE VRIES, W., 1964, p. 429-450.

⁶ FIEY, J. M., 1967 (les étapes), p. 3-22.

permet pas d'approfondir les relations historiques entre les deux siècles.

L'article de W. F. Macomber publié en 1968 étudie chaque synode de l'Église syro-orientale dans le prisme de l'extension des pouvoirs du siège de Séleucie au sein de l'Église de Perse jusqu'à la reconnaissance patriarcale⁷. L'auteur, qui ne connaît pas les repères importants donnés par J. M. Fiey, n'aborde pas la question des rapports entre les siècles.

A. DOCUMENTS ET ANALYSE

L'importance d'Antioche comme centre chrétien majeur justifie-t-il la tradition d'une dépendance avec le siège de Séleucie ? Les documents dressant une telle situation sont tardifs ou problématiques. Nous allons entreprendre un réexamen des sources relatives à la chronologie des premiers primats de l'Orient ; une étude de la littérature conciliaire et des actes des synodes orientaux nous permettra d'évaluer la réalité d'un tel rattachement et d'approfondir les tendances autonomistes de l'évêché de Séleucie-Ctésiphon en fonction de l'historicité d'une dépendance ecclésiastique.

1. Examen des sources

Les listes patriarcales du siège de Séleucie s'attachent à assurer une légitimité en décrivant une suite hiérarchique depuis les temps de fondation par Mār Māri, compagnon d'Addai. La date tardive de ces séquences laisse présager les tensions et les besoins des communautés concernées. Quelles furent les motivations de cette réécriture des origines chrétiennes de la région ? Un relâchement des liens avec la métropole antiochéenne est-elle véritablement l'une des raisons de ce réagencement hiérarchique ? Deux orientations sont perceptibles dans les listes. L'une présente Thomas comme apôtre de tout l'Orient ; l'autre revendique le charisme de Mār Māri, parfois présenté dans sa relation avec Addai.

a. Les listes et leurs auteurs

Les listes ont été publiées pour la première fois par J. S. Assemani dans le second tome de la *Bibliotheca Orientalis*⁸. Ces listes patriarcales sont, au-

jourd'hui encore, d'une importance particulière pour l'Église assyrienne⁹.

La liste d'Élie Djauhari, le Pseudo-Élie métropolitain de Damas en 893, constitue la source la plus ancienne. Le texte a été édité par J. S. Assemani et étudié par I. Guidi¹⁰. Une autre version arabe de cette collection est l'œuvre d'Ibn aṭ-Ṭayyib Fiqh an-Naṣrāniya, qui vécut durant la première moitié du XI^e siècle (mort en 1043).

Élie bar Šinaya, métropolite de Nisibe de 1008 à 1046, est connu pour son œuvre littéraire poétique, dogmatique, lexicographique, historique et canonique¹¹. Son *opus chronologicum*, compilation bilingue (syriaque-arabe), est divisée en deux parties :

— la première est elle-même différenciée en deux sections distinctes sur le modèle eusébien : les canons et la chronographie. Cette dernière contient des tables chronologiques comportant la liste des patriarches bibliques, romains et alexandrins, ainsi que les primats de l'Église syrienne orientale depuis les origines jusqu'à Jean V (mort en 905). Ces tableaux s'intègrent dans un récit des événements de l'Orient de l'an 25 à 1018.

— la seconde partie n'est pas à proprement parler une chronique. Il s'agit d'un traité sur les différents systèmes calendaires en usage dans l'Orient¹². Élie n'aurait composé que la partie la plus ancienne. Le métropolite annote les documents et les sources (syriaques, grecques et arabes) qui l'ont inspiré : Īšō'denaḥ de Baṣra, Timothée I^{er}, Ḥenanišō', etc. nous permettant d'accéder à des ouvrages aujourd'hui

⁹ Tout récemment, J. F. Coakley a présenté deux listes publiées en 1924 et 1965, comportant les successions patriarcales depuis les origines apostoliques, compilant et réinterprétant les sources connues (essentiellement Barhebraeus). L'auteur s'intéresse essentiellement aux différences de datations et de créneaux chronologiques présentés par ces deux textes, différences imputables aux divergences entre le schéma proposé par 'Amr (la durée d'épiscopat des primats recouvre le plus souvent l'intervalle d'un siècle, vacances comprises) et celui de Barhebraeus, COAKLEY, J. F., in REININK, G. J., KLUGKIST, A. C., 1999, p. 65-83. Relevons que la seconde liste mentionne curieusement Ebid M'Shikha entre Jaqūb et Aḥadābūhī (191-203).

¹⁰ ASSEMANI, J. S., 1721, II, p. 392. GUIDI, I., 1889, p. 388-393. DUVAL, R., 1907, réimpr. 1970, p. 166. HOENERBACH, W., SPIES, O., 1957. VERNET, J., 1975, p. 979.

¹¹ BROOKS, E. W., 1910, p. 18, n. 5, 21, n. 1.

¹² La première édition fut effectuée en 1888 par T. J. Lamy, LAMY, T. J., 1888 ; E. W. Brooks la révisa pour son édition du CSCO, BROOKS, E. W., 1910. Ainsi que le précise W. Wright, le manuscrit est contemporain de l'auteur, WRIGHT, W., 1894, p. 236 n. 6.

⁷ MACOMBER, W. F., 1968, p. 179-200. L'article de L. Laham est très mal argumenté, LAHAM, L., 1968, p. 115-123.

⁸ ASSEMANI, J. S., 1721, II, p. 387-397, (cf. III/1, p. 611-612) ; cf. ASSEMANI, A., 1740, p. 1102-1103.

perdus. Cette particularité lui a valu d'être désigné sous le nom de Pseudo-Élie de Nisibe. Étant donné qu'Élie de Nisibe suit essentiellement ʾĪṣḏʾdenaḥ (vers 850), beaucoup considèrent que le Pseudo-Élie aurait vécu *avant* Élie et après l'évêque de Bašra, et aurait pu inspirer le métropolite de Nisibe¹³. Un troisième rédacteur aurait corrigé le texte postérieurement.

Le *Livre de la Tour pour le guet et la controverse* apparaît comme une source reprise au XII^e siècle par l'auteur syro-oriental Mari Ibn Suleyman, qui rédigea son texte en arabe. G. Putrus a relevé nombre de syriacismes, voire une utilisation de certains termes dans leur sens syriaque¹⁴. Après une partie théologique et dogmatique, une seconde esquisse une histoire de type encyclopédique à partir de la recension des patriarches syriens orientaux depuis les débuts de l'évangélisation de la région de Ctésiphon jusqu'à l'époque d'Ibn Suleyman (prolongée jusqu'en 1317). Šliba Ibn Yoḥannān, de Mossoul (ms. Vat. ar. 41 ; BL Add. 2889 en carchouni), et ʿAmr Ibn Mattaʾi, de ʿTirhan (ms. Vat. ar. 110 très mutilé), tous deux au début du XIV^e siècle, élaborèrent un résumé du travail de Mari. ʿAmr se sert des mêmes sources en les amplifiant ou en les élaguant, favorisant des précisions chronologiques et des répétitions de schémas¹⁵. Šliba reprend largement les données de ʿAmr tout en faisant remonter la date de composition de son œuvre à l'an 1643 des Grecs (1331/1332) pour prétendre à l'originalité¹⁶.

Barhebraeus se fonde sur le travail du *Livre de la Tour* pour sa liste patriarcale. Il a divisé son travail

chronographique en deux parties ; la seconde est dévolue à l'Église orientale (jacobite et syrienne orientale), la première relate l'histoire de l'Église occidentale et des patriarches d'Antioche.

À la même époque, l'évêque métropolitain de Bašra, Salomon, résume dans son *Livre de l'abeille* les noms des primats établis sur le siège de Séleucie-Ctésiphon, depuis le temps des premières missions¹⁷.

J. S. Assemani fournit une liste très courte, anonyme, dépourvue de date et de précisions géographiques¹⁸ ; elle fut reprise par E. Sachau¹⁹. Il s'agit d'une succession que l'auteur a intitulée *Carmen heptasyllabum*, texte heptasyllabique recensant les noms des patriarches orientaux en syriaque, sorte d'homélie métrique. Sa date de composition n'est fournie par aucun commentateur. Quelques détails de narration s'apparentent à la documentation fournie par Mari, puis par les abrégiateurs du *Livre de la Tour*. Ceux-ci sont les seuls à donner Kaškar pour ville d'origine d'Abraham, successeur d'Abrîs. Tous commencent par une mention particulière de Thaddaï/Addaï, des Douze, et de Mār Māri, des Soixante-Dix. La présentation de Pāpā, martyr et victime des persécutions, rapproche pareillement le *Carmen heptasyllabum* du *Livre de la Tour*. Néanmoins, il n'est pas impossible que nous soyons en présence d'une source d'inspiration plus ancienne.

L'hypothèse de l'existence d'une première source — voire de plusieurs listes patriarcales différentes perdues, antérieures à celles qui nous restent — fut soulevée, en particulier au regard d'une confrontation avec les données de la *Chronique de Séert* ; cette dernière source ne mentionne pas explicitement les prédécesseurs de Pāpā bar Aggaï. Néanmoins, Siméon Bar Sabba'e est présenté comme le neuvième métropolite²⁰, ce qui sous-entend le gouvernement de sept évêques de Séleucie avant Pāpā (chiffre retenu par les principales listes patriarcales). Cette éventualité expliquerait les divergences entre les listes et les tentatives de conciliation et de compilation de traditions différentes. L'interdépendance de nos chroniqueurs a pu en effet favoriser la transmission d'éléments anciens relatifs à chacun des noms cités, éléments remaniés et retravaillés à chaque fois par les

¹³ HIGGINS, M. J., 1953, p. 45 n. 1.

¹⁴ PUTRUS, G., 1975, p. 20-22. Il donne la liste des manuscrits des fragments de Mari, ʿAmr et Šliba, p. 43-45 ; histoire des manuscrits, p. 115-136. Cf. également résumé, 1974-1975, p. 363-364. HOLMBERG, B., 1993, p. 255-273.

¹⁵ G. Putrus remarque que les livres de ʿAmr et de Mari restent différents dans leur intention de composition, même si formellement une unité se dessine sur le fond et sur la titulature ; ʿAmr compose sa fresque en cinq "portes" tandis que Mari en détermine sept, subdivisées en trente chapitres, 1975, p. 23-29.

¹⁶ G. Westphal a étudié ces compilations des origines à Dadišō', dégageant des documents anciens, WESTPHAL, G., 1901. Une version latine fut publiée en 1897 et 1899 par H. Gismondi ; mais ces recensions ne sont pas à l'abri de fautes de compilations (sauts de lignes, mauvaises lectures, confusions patronymiques et toponymiques), et de quelques anachronismes onomastiques (métropolitain de Mossoul pour celui de Ninive). J. M. Fiey a mis en garde contre les difficultés de traduction d'un arabe dialectal qui expliqueraient les quelques erreurs relevées (essentiellement pour les informations de la période postérieure au V^e siècle), FIEY, J. M., 1970, p. 20-21, n. 88.

¹⁷ Wallis Budge a donné une traduction anglaise, *The Book of the Bee*, 1886, précédé par M. Schoenfelder (en latin), *Salomonis Liber Apis*, Bamberg, 1866.

¹⁸ ASSEMANI, J. S., 1721, II, p. 388-390 n. 2.

¹⁹ SACHAU E., 1899, p. 232-235.

²⁰ SCHER, A., 1907, I/1, p. 296 [86] ; Šahdost sera le dixième, p. 309 [99].

historiens en fonction de leur époque, du message à transmettre, de leur propre réflexion sur les mécanismes de succession, de leurs interrogations sur la durée des gouvernements ecclésiastiques et des éventuelles vacances à expliquer.

L'étude de G. Westphal compare étroitement la notice de Mari Ibn Suleyman et celle de 'Amr ; le relevé de différences significatives lui permet de conclure à une source-souche qu'il apparente aux annales des villes épiscopales (Séleucie-Ctésiphon, puisqu'il s'agit des détenteurs du siège de Kokhé)²¹. Pour le critique, 'Amr ne connaissait pas l'œuvre de Mari (élément contestable de sa démonstration). Le travail de 'Amr se comprendrait davantage au regard des détails de la *Chronique de Séert*, travail de remise en ordre des catalogues de ses prédécesseurs, de révision des listes existantes. Pour M. J. Higgins, les données de listes plus anciennes (ce qu'il appelle la « première liste ») pourraient être reconstruites à partir de traces repérables dans les chroniques qui remonteraient à la deuxième moitié du IV^e siècle (fin du règne de Šāpūr II)²². Ces détails recoupent des sources plus ou moins contemporaines latérales, en particulier les *Actes des martyrs* concernant les primats du siège de Séleucie, tels ceux de Barbašmin par exemple.

Le *Carmen heptasyllabum* laisse percevoir des éléments anciens (repris vraisemblablement par Mari). Mais les différences et surtout les suppléments à la *Chronique* laissent néanmoins plausible l'hypothèse d'une autre source. Après sa déposition en 552, le catholicos Joseph aurait rédigé une histoire des patriarches syro-orientaux, ses prédécesseurs²³. C'est peut-être à ce document, aujourd'hui disparu, que fait référence l'historien Barhebraeus lorsqu'il accuse ce patriarche d'avoir élaboré des lettres favorables à Pāpā qui circulaient sous les noms de Jacques de Nisibe et d'Éphrem²⁴.

Notons enfin que les lieux d'ensevelissement des primats successeurs de Mār Māri n'ont pas été retenus avec précision. Les tombeaux de Abrīs, Abraham, Jaqūb, Aḥadābūhī, Šaḥlupha et Pāpā sont situés à Ctésiphon par Salomon de Bašra (qui omet néanmoins Abrīs), et par Šliba (sous le nom d'al-Madā'in)²⁵.

b. L'ordre de succession

Les listes proposées par les cinq principaux chronographes sont parfois dépendantes : Barhebraeus, 'Amr et Šliba reprendront les indications données par Mari Ibn Suleyman. Salomon de Bašra donne des indications plus personnelles, détachées de la source représentée par Mari. Élie de Nisibe, Élie de Damas et la liste heptasyllabique anonyme constituent une unité d'ensemble.

L'ordre de présentation se concentre sur les successeurs de Thomas ou Māri : Abrīs, Abraham, Jaqūb, Aḥadābūhī, Šaḥlupha, Pāpā, Siméon Bar Sabba'ē. Pour Barhebraeus, le premier « pontife » d'Orient est Thomas, qui accomplit l'ordre de mission du Christ à l'Ascension. Peut-être pouvons-nous penser qu'un détail narratif de la notice de Mari Ibn Suleyman serait à l'origine de cet exposé chez Abou l-Faraj (Barhebraeus). Māri et Addaï sont placés en tête de l'ordre de succession, parfois associés en un prolongement missionnaire. Ce sont eux qui ouvrent la liste sauf dans les compilations de 'Amr et Šliba pour lesquels Mār Māri est mis sur pied d'égalité avec « son compagnon Addaï »²⁶. Notons que la figure de Barthélemy (Bar Tolmāi) est aujourd'hui revendiquée par l'Église assyrienne comme l'un des premiers titulaires du siège Séleucie-Ctésiphon après Thomas²⁷. La collection des canons synodaux d'Awḏišō' le mentionne explicitement sur ce siège, sitôt après Thomas.

2. Le cadre chronologique

Il nous faut corriger le tableau établi par M.-L. Chaumont concernant les durées d'épiscopat²⁸ ; nous proposons la grille de lecture suivante :

	Mār Māri	I	II	III	IV
Mari Ibn Suleyman	—	16	22	18	20
'Amr et Šliba	33	17	22	18	15
Barh.	33	16	12	28	15
vacances	7	22	19	14	3

I : Abrīs ; II : Abraham ; III : Jaqūb ; IV : Aḥadābūhī.

En ce qui concerne les périodes de vacances, il faut remarquer que les persécutions sont souvent

²¹ WESTPHAL, G., 1901, p. 17-19.

²² HIGGINS, M. J., 1953, p. 68-69, 72, 88, 94.

²³ Cf. DUVAL, R., 1907, réimpr. 1970, p. 348.

²⁴ *Chronique ecclésiastique* II, 31.

²⁵ BUDGE, E. A. W., 1886, p. 116. GISMONDI, H., *Pars altera*, 1897, p. 3-6, 13-15. Cf. FIEY, J. M., 1985 (résidences), p. 149-151.

²⁶ GISMONDI, H., 1897, *Pars altera*, p. 1.

²⁷ COAKLEY, J. F., 1999, p. 71. MAI, A., 1838, p. 317, 154 (trad.).

²⁸ CHAUMONT, M.-L., 1988, p. 44.

marquées par une absence de principat ecclésial, ce qui signifie que les chefs de la communauté chrétienne de Perse et de Mésopotamie étaient les premiers inquiétés. Dans ces conditions, une vacance du siège semble plus logique qu'un maintien très strict de la succession. Cependant, une relecture attentive de certaines sources ne peut pas toujours confirmer la réalité historique d'une vacance, ni son éventuelle durée.

Deux formes de narration se présentent pour évoquer la figure du successeur de Mār Māri : l'une s'attache exclusivement à Antioche, l'autre remonte à Jérusalem. À la suite de Mari Ibn Suleyman, plusieurs chronographes ont rattaché le siège de Séleucie à celui de Jérusalem, comme une fondation patriarcale. 'Amr commence d'ailleurs sa description par les dernières volontés de Mār Māri exigeant avant de mourir que son successeur soit consacré à Jérusalem ²⁹.

a. Abrīs

Abrīs est choisi par Siméon fils de Clopas pour une mission en Orient. Son élection est confirmée par un songe. Il est consacré patriarche et reçoit le pallium à Jérusalem des propres mains du "frère de Jésus", Siméon. De là, il se rend en Orient et meurt à Séleucie-Ctésiphon (al-Madā'in) où il est enterré. La trame de la description de Mari Ibn Suleyman est en tout point suivie par les écrivains ecclésiastiques ultérieurs, vraisemblablement sur le modèle du métropolitain de Nisibe. Salomon de Bašra, auteur du *Livre de l'abeille*, privilégie une ordination d'Abrīs à Antioche appelé Abrosios. Barhebraeus tente quant à lui de concilier un recours à l'autorité antiochénienne avec la situation de Mār Māri décédé en Babylonie. G. Westphal propose même d'y voir un personnage historique ³⁰.

Les chronographes 'Amr et Šliba donnent les dates de sa consécration et de son administration de l'Église orientale jusqu'à sa mort : de 401 à 418 des Grecs, c'est-à-dire de 89-90 à 106-107 de notre ère ³¹ soit 16/17 ans (version de Mari Ibn Suleyman et de Barhebraeus). L'avènement de Siméon fils de Clopas se situe, au témoignage d'Hégésippe cité par Eusèbe, après le martyre de Jacques et la destruction du

temple de Jérusalem ³² ; il meurt au temps de Trajan (96-117). Eusèbe, à travers Hégésippe, précise que l'événement se produisit au temps du consulaire Atticus. Sa charge n'est pas définie en termes chronologiques : s'il s'agit du père du mécène grec Hérode Atticus (101-177), sa mission en Judée n'est pas clairement déterminée (avant 117 en tout cas) ³³.

b. Abraham

Pour Abraham, nous retrouvons les mêmes écoles de traditions : Mari Ibn Suleyman et ses compilateurs d'une part, l'évêque de Bašra et Barhebraeus d'autre part. Ces derniers se sont tenus à un développement figurant déjà dans la notice d'Élie de Damas : parenté du Christ ; ordination à Antioche. Les premiers ajoutent quant à eux le nom de Kaškar, ville dont est originaire le nouveau titulaire du siège de Séleucie ³⁴. La confusion probable avec le moine Abraham, ainsi que le remarquait déjà G. Westphal ³⁵, a effectivement pu intervenir dans l'ajout de sa provenance ³⁶. Outre cette grande figure syro-orientale fondateur du monastère au mont Izla, il est à noter que le siège de Kaškar était considéré comme le premier évêché de la province patriarcale du Bēth-Aramāyē, conservant à ce titre un droit de préséance lors des cérémonies rassemblant les représentants des sièges voisins. Il se peut que le prestige lié à Kaškar ait également pu orienter les historiens vers cette cité pour rendre compte des origines du successeur d'Abrīs. Cependant, ces deux facteurs conjugués contribuent à dévaluer l'historicité du personnage, qui

³² Eusèbe, *HE* II, 9 ; III, 11. Dans un article récent, Y. Lederman reprend la thèse de A. Harnack selon laquelle la liste des évêques de Jérusalem fournie par Eusèbe correspondrait à un ensemble d'évêques-presbytres plus ou moins contemporains, et non à une succession épiscopale. Les *desposynes*, membres de la famille du Christ, seraient inclus parmi eux, HARNACK, A., 1924⁴, p. 631. LEDERMAN, Y., 1997, p. 212-216.

³³ SARTRE, M., 1991, p. 150, 154, 171, 227. Cf. SPAWFORTH, A. J. S., 1980, p. 203-217.

³⁴ Le *Carmen heptasyllabum* en fait également mention, ASSEMANI, J. S., 1721, II, p. 390.

³⁵ Et après lui CHAUMONT, M.-L., 1988, p. 44.

³⁶ Précisons d'ailleurs qu'il y eut deux moines du nom d'Abraham à Kaškar, qui écrivirent tous deux un traité monastique, l'un sur la vie des moines traduit par son disciple, l'autre sur les règles internes aux communautés ; cf. DUVAL, R., 1907, réimpr. 1970, p. 212. Les canons des fondateurs Abraham et son successeur immédiat Dadišō' furent insérés par 'Awdišō' dans sa vaste compilation ; J.-B. Chabot les a pour la première fois publiés, CHABOT, J.-B., 1898 ; BUDGE, E. A. W., 1893, I, p. CXXXIV-CXXXVI ; CXL.

²⁹ GISMONDI, H., 1897, p. 1.

³⁰ WESTPHAL, G., 1901, p. 44.

³¹ GISMONDI, H., 1897, p. 2.

incarne seulement aux yeux des écrivains syro-orientaux tout le passé chrétien glorieux de la région.

Cette analyse porte à croire que la source d'Élie de Damas, repris par Barhebraeus et l'évêque de Bašra, serait plus probante — celle qui élimine toute tentative d'établir un lien d'origine avec Kaškar. Nous remarquons que toutes les listes ont privilégié une relation étroite avec le siège antiochéen : pour Mari, Abraham était déjà installé à Antioche avant son élection ; son ordination dans cette ville est un fait établi par tous. D'après Salomon, tous les ordres d'envoi en mission ont pour destination Antioche ; les autres composent et alternent le plus souvent Antioche et Jérusalem.

Concernant les dates d'épiscopat d'Abraham, 'Amr et Šliba précisent qu'il fut ordonné pour l'Orient en 441 des Grecs (129-130 de notre ère) après 22 années de vacance de siège, et qu'il mourut en 463 (151-152) après 22 ans de gouvernement de l'Église de Perse, sous le règne de l'empereur Antonin le Pieux précise 'Amr (138-161 de notre ère, soit 22/23 ans à la tête de l'empire). Cette alternance cyclique suscite pour le moins la méfiance. Ainsi que le remarque M.-L. Chaumont, Élie bar Šinaya s'écarte sensiblement de ces évaluations chronologiques postérieures : « Il mourut avant le commencement du règne des Perses »³⁷. Certes, la formule reste assez vague pour s'appliquer encore à la période finale du règne des Arsacides. Cependant, 73 ans manquent au calendrier de 'Amr pour parvenir à la période sassanide. Les conditions socio-politiques de l'arrivée du successeur d'Abrīs en Orient et en Perse sont déterminées, selon les chroniqueurs, par une période de vexations et de persécutions pour la communauté chrétienne. La critique a unanimement condamné le bienfondé d'une telle assertion puisqu'aucun précédent de persécution n'a jusqu'ici été prouvé sous le règne des Arsacides.

c. Jaqūb

Les sources s'accordent toutes à rattacher le personnage à Jérusalem (à l'exception de Salomon de Bašra et des « témoins » invoqués par Élie de Nisibe, Ḥenānīšō' et Īšō'denaḥ de Bašra, silencieux sur le lieu de son ordination). Les dates de son avènement ne sont pas homogènes et d'aucuns ont relevé des discordances entre les chronographes d'abord, mais

surtout à propos des éléments événementiels proposés par chacun. Élie de Damas ne donne aucune date particulière.

Le métropolite de Nisibe évoque le nouvel empire sassanide en ces termes :

« En ces jours (sous l'épiscopat de Jaqūb) fut fait roi Ardašīr fils de Pabeq (Pāpak/Pābag), premier roi des Perses »³⁸.

L'auteur du *Livre de la Tour* et ses compilateurs ont suivi ce repère. Or, selon le décompte d'Amr, l'épiscopat de Jaqūb aurait duré 18 ans, de 483 des Grecs à 501 (soit 171/172 à 189/190)³⁹ après 19/20 ans de vacance de siège — soit trop peu pour connaître l'avènement des Sassanides (224).

Dans les listes, deux autres références posent problème pour la chronologie :

— l'apparition du philosophe Porphyre en Égypte. Le néoplatonicien Porphyre, disciple de Plotin à Rome, était natif de Tyr (233/234-305). L'attribution d'une origine égyptienne est donc assez problématique, à moins qu'il ne faille interpréter ce détail de façon symbolique et biblique : l'Égypte, terre impie de l'esclavage et de l'idolâtrie. Les sentiments du philosophe à l'égard des chrétiens sont d'ailleurs bien mis en valeur chez Mari, 'Amr, Šliba et Barhebraeus. Ce dernier parle quant à lui de la Sicile, et sur ce point s'accorde avec la biographie de Porphyre⁴⁰.

— chez Šliba, la mention de Galien, médecin à la cour de Commode, décédé la cinquième année du règne. La mention de Galien, médecin de Pergame, corroborerait les dates de pontificat données par Šliba à Jaqūb. Né en 129 ou 131, décédé à Rome ou à Pergame en 199 ou 201 (et non la 5^e année de Commode, en 185, comme le dit Šliba), il fut témoin du sac de Séleucie à l'origine de l'épidémie dite « grande peste », désastre démographique pour tout l'empire romain⁴¹.

³⁸ BROOKS, E. W., 1910, p. 44, 27.

³⁹ GISMONDI, H., 1899, Pars Prior, lat. p. 5 ; GISMONDI, H., 1897, Pars Altera, lat. p. 3.

⁴⁰ PÖTSCHER, W., 1979, p. 1064-1069, s.v. « Porphyrios ». Il portait un nom syrien, Malchos, et quelques-unes de ses œuvres le firent bien connaître du monde syriaque ecclésiastique (notamment son ouvrage *Sur l'enseignement des Chaldéens*).

⁴¹ BIVAR, A. D. H., 1983, réimpr. 1996² (political history), p. 93-94. KUDLIEN, F., 1979, p. 674-675, s.v. « Galenos ». SARTRE, M., 1991, p. 151, 180, 280, 467.

³⁷ CHAUMONT, M.-L., 1988, p. 43.

Dates et lieux ne sont somme toute qu'un prétexte à une vaste fresque ramassée de tout l'oïkouménè en deux ou quatre personnages-types. À l'instar des événements politiques, militaires et sociaux qui formèrent le contexte du martyre de Jacques et de la nomination de Simon à Jérusalem, ville détruite peu après la mort du premier (HE III, 11), la nouvelle élection de Jaqūb à la tête de l'Église d'Orient est contemporaine d'un bouleversement du même ordre : guerre, occupation, nouvelle dynastie. Ceci posé, il est bien difficile d'accorder quelque crédit à ces conjonctions de faits et d'établir par là-même une éventuelle historicité du personnage.

d. Aḥadābūhī

Aḥadābūhī siégea sur l'Église d'Orient 20 ans selon Māri, 15 années pour ses compilateurs (de 516 à 531 des Grecs, soit de 204/205 à 219/220) et pour Barhebraeus. Élie de Nisibe spécifie qu'il fut le premier patriarche à être institué aux jours du roi des Perses. 'Amr ne suit pas le *Livre de la Tour* lorsqu'il place son ordination en 516 sous l'empereur Alexandre, c'est-à-dire à l'époque d'Aurelius Antoninus Severus Alexander. Mais celui-ci, connu en Orient pour sa campagne victorieuse contre la Perse en 232, régna de 222 à 235, soit de 534/535 à 547/548 des Grecs.

L'incident survenu à Antioche, décrit par le *Livre de la Tour* et ses héritiers littéraires, est également présenté dans la liste des primats de l'Orient de Barhebraeus. Il a pour conséquence, nous y reviendrons bientôt, une ordination à Jérusalem qui retrouve par ce biais son rôle de capitale de la chrétienté primitive. C'est à la mort de Jaqūb qu'Aḥadābūhī et son compagnon Yawīšō' se rendent à Antioche en vue de se faire ordonner évêques (en 204/205 selon les indications chronologiques de 'Amr et Šliba). Ils sont tous deux arrêtés comme espions à leur arrivée ; Yawīšō' sera exécuté, tandis qu'Aḥadābūhī parviendra à s'enfuir et à gagner Jérusalem où il sera consacré. D'après J. M. Fiey, suivi par M.-L. Chaumont, l'hôte qui les accueille pourrait être un évêque local ⁴² (le texte de Mari spécifie qu'il s'agit d'un chef, un homme ayant quelque pouvoir au sein de la communauté). Or, en poursuivant leur raisonnement, l'éventuel évêque antiochéen gouvernant l'Église à cette date ne serait autre que Sérapion dont Nicéphore

de Constantinople (806-815) a déterminé les dates d'épiscopat ⁴³ : 190/191 à 211/212. Nous n'avons aucune trace de mort violente ou de martyre à cette date dans des sources plus proches de l'événement... Ni le prédécesseur de Sérapion, Maximin (HE IV, 24 ; V, 19), ni son successeur Asclépiade (VI, 11, 5) ne subissent le martyre. Un passage du cinquième Livre de l'*Histoire ecclésiastique* d'Eusèbe apporterait néanmoins un éclaircissement à ce silence des documents primitifs contredisant les faits avancés par nos chronographes. Présentant Sérapion, Eusèbe évoque sa lutte contre une certaine hérésie dite des Phrygiens, que l'évêque d'Antioche condamne dans une lettre particulière adressée à deux clercs, Caricus et Pontius (VI, 12, 1). Différents évêques séjournant à Antioche souscrivent à sa mise en garde et signent à la suite de Sérapion ; parmi eux, celui de Débelte, colonie de Thrace, et « Aurélius Quirinus, martyr », qui souhaite que les destinataires se portent bien. Aucun toponyme ne vient préciser le lieu de son épiscopat. Il aurait donc souffert pour la foi et survécu à l'épreuve ⁴⁴. Nous savons d'ailleurs que le successeur de Sérapion, Asclépiade, est appelé confesseur (VI, 11, 4), signe que la communauté antiochéenne traversait un temps de difficultés.

Notons par ailleurs que l'évêque de Bašra a retenu une tradition bien différente puisqu'il parle d'une consécration d'Aḥadābūhī à Antioche même !

Remanié et réagencé pour servir la cause de Jérusalem, l'épisode du malheureux passage à Antioche n'exclut pas nécessairement la possible historicité du personnage d'Aḥadābūhī en tant qu'évêque pour les chrétientés de l'Orient ⁴⁵.

e. Les successeurs d'Aḥadābūhī

Tumārša

Après Aḥadābūhī, les historiens diffèrent sensiblement pour déterminer le nom du successeur. Le plus ancien, Élie de Damas, mentionne dans l'ordre, Tumārša (7), Šaḥlupha (8), Qayuma (9) et Pāpā (10). Les diptyques nestoriens, rédigés après 1361 et publiés par J. M. Fiey ⁴⁶, placent Tumārša entre Šaḥlupha et Pāpā. À même époque, les compilateurs

⁴³ PG 100, col. 1053-1056. DEVREESSE, R., 1945, p. 114-115.

⁴⁴ Sur ce Quirinus, DELEHAYE, H., 1912 (les origines), p. 238-239.

⁴⁵ Pour l'historicité du personnage, cf. FIEY, J. M., 1970 (jalons), p. 64-65. WESTPHAL, G., 1901, p. 44, 47, 53.

⁴⁶ FIEY, J. M., 1963, p. 371-413, en particulier 384-385.

⁴² FIEY, J. M., 1970 (jalons), p. 69. CHAUMONT, M.-L., 1988, p. 46.

du *Livre de la Tour*, font succéder Šahlupha à Aḥadābūhī. Comme pour Barhebraeus ou Mari, Tumārša apparaît bien après, en quatrième position après Pāpā. C'est également la présentation adoptée avant ces notices par la *Chronique de Séert*, pour laquelle Tumārša serait le douzième primat, successeur de Barbašmin⁴⁷. Le témoignage d'Élie bar Šinaya, adoptait déjà cette succession. Pour situer le personnage dans un contexte spatio-temporel, il évoque la quatrième année du fils d'Ardašīr roi des Perses, Šāpūr, i.e. en 557 des Grecs (245/246). 'Amr, qui reprend cette donnée, recule à 555, plaçant son avènement épiscopal en 530 sous Artaxerxes (Ardašīr) et l'empereur Gordien.

Il convient de remarquer deux concordances :

— la différence portant sur la quatrième année de Šāpūr I est insignifiante⁴⁸ (intrônisé en 240, soit 552/553 des Grecs, la référence porte à l'année 556 des Grecs environ).

— la mention conjointe d'Ardašīr et de Gordien restreint le champ de datation de la première année épiscopale de Šahlupha. En effet, si le fils de Pāpak disparaît en 239, l'empereur Gordien et ses fils (Gordien II et III) n'apparaissent qu'à partir de 238 à la tête de l'empire romain. Les deux premiers sont tués à Carthage lors d'une révolte de l'armée ; Gordien III meurt à Zaïtha près de l'Euphrate, lors d'une campagne contre Šāpūr⁴⁹. En reprenant la notice d'Élie de Nisibe, ou sa source éventuelle, le décompte du compilateur 'Amr a retenu des faits contemporains du temps de la mort présumée de Šahlupha (contexte de guerre romano-perse en Mésopotamie).

La succession d'Élie fait intervenir Tumārša la première année de Vahrām I, fils de Šāpūr, i.e. en 271/273, date qui le situe, comme plus tard dans les diptyques nestoriens, entre Šahlupha et Pāpā. J. M. Fiey rapporte que dans le texte de la *Chronographie* elle-même, une rectification est apportée à cette datation à partir des Temps des rois de Perse et d'une analyse d'Īšō'denaḥ de Bašra : la première année de Šāpūr III (383, soit 695 des Grecs)⁵⁰. Outre Barhebraeus (dont la notice semble confondre Šāpūr II et Šāpūr III, laissant Tumārša sous le règne du premier),

cette situation temporelle (début du règne de Šāpūr III) ne se retrouve que chez un correcteur, l'historien syrien qui révisa la liste du pseudo-Élie de Nisibe sur des informations plus exactes concernant la succession sassanide. En effet, nos sources ont en commun une confusion des dates qui supprime les règnes d'Ardašīr II (379-383) et de Šāpūr III (383-388), faisant de Vahrām IV (388-399) le successeur direct de son père Šāpūr II (309-379)⁵¹. Une même politique de persécution contre les chrétiens serait peut-être à l'origine de ce décompte. L'investigation littéraire de M. J. Higgins⁵² est en ce sens révélatrice d'un véritable phénomène culturel puisque des sources syriaques ont adopté cette optique chronologique qui, paradoxalement, poursuit le décompte des années de Šāpūr II après sa mort pendant un certain laps de temps (9 ans), lui conférant 79 ans de règne. L'*histoire de Mār Bassos*⁵³ et celle de *Karkā d-Bēth Sloq*⁵⁴ ne font pas mention des deux successeurs immédiats de Šāpūr II : Ardašīr II et Šāpūr III. Les sources prises en considération invitent néanmoins à situer Tumārša bien après Pāpā et non avant comme le suggère Élie de Damas. Compte tenu des différences entre les traditions, il a dû exister une source à sa liste, qui a pu être extrapolée.

Qayuma

Dans la quasi majorité de nos sources, le nom de Qayuma suit celui de Pāpā, en cinquième position. Son épiscopat est en réalité un préambule à celui d'Isaac qui débuta sous Yazdegerd, fils de Vahrām IV (399-420). Mari Ibn Suleyman concentre sous le régime du même Yazdegerd les trois primats qui suivent le troisième successeur de Pāpā⁵⁵. La durée d'épiscopat de Tumārša et de Qayuma formerait un tampon de 22 années introduisant directement à la période d'Isaac dont l'avènement coïnciderait implicitement avec celui du souverain sassanide.

Les *Actes des martyrs* permettent de réajuster les dates⁵⁶. Barbašmin prédécesseur de Tumārša dans les principales listes fut, selon le récit de son martyre transmis par des témoins, décapité la 37^e année de Šāpūr II en 657 des Grecs, soit 345/346. Après lui,

⁴⁷ SCHER, A., 1907, réimpr. 1981, I/2, p. 305 [193]-306 [194].

⁴⁸ Pour les dates d'avènement de ce souverain, cf. HENRICHs, A., KOENEN, L., 1970, p. 20-122, n. 52. Cf. HUYSE, Ph., 1999/2, p. 6-9.

⁴⁹ Discussion dans HUYSE, Ph., 1999/2, p. 47-50.

⁵⁰ FIEY, J. M., 1970 (jalons), p. 65.

⁵¹ SCHER, A., 1907, I/1, p. 226 [16].

⁵² HIGGINS, M. J., 1953, p. 66-67, 88.

⁵³ CHABOT, J.-B., 1893, p. 7, 49.

⁵⁴ AMS II, 1891, p. 507-535. HOFFMANN, G., 1880, 1886², p. 49-50.

⁵⁵ GISMONDI, H., Pars prior, 1899, p. 24.

⁵⁶ ASSEMANI, E., 1748, p. 89-92, 110-117.

s'ouvrirait une vacance d'au moins trente-trois années, qui aurait duré jusqu'à la fin du règne de Šāpūr II (jusqu'à Vahrām IV si nous tenons compte de la corruption littéraire qui évince les deux successeurs immédiats de Šāpūr, Ardašīr II et Šāpūr III). Le synode de Dadišō' en 424 comporte en préambule les aléas de contestation à l'élection du nouveau primat : oppositions, intrigues, prise à parti et disgrâce royale sur pression des mécontents. Il faudra une intervention de l'Église byzantine auprès du souverain sassanide pour appuyer le nouvel élu, Isaac. À cet avènement, qui correspond à celui de Yazdegerd I, la succession était interrompue depuis 22 années, de 379/380 à 401/402 selon le témoignage de Mari : il y avait donc bien un primat sur le siège de Séleucie-Ctésiphon à la mort de Šāpūr II (le synode de Dadišō' en 424 confirme le fait)⁵⁷. Les péripéties intervenant de son élection suggèrent une période de flottement plus ou moins longue, durant laquelle le siège de l'Église de Perse restait dépourvu de titulaire. Or, les chroniqueurs syriens arabes, Barhebraeus, Élie de Nisibe et ses relecteurs, soulignent tous à l'envi l'âge vénérable du pseudo-prédécesseur d'Isaac, Qayuma, sa maladie et surtout son désistement en faveur d'un évêque plus valide. La *Chronique de Séert* avait déjà exposé le fait, suivie dans le détail par la notice de 'Amr⁵⁸.

⁵⁷ CHABOT, J.-B., 1902, p. 292. GISMONDI, H., 1899, *Pars prior*, p. 26-27. Deux sources évoquent cependant une période de paix à la fin de ce règne. La *Chronique de Séert* rapporte la reconstruction des édifices destinés au culte chrétien (I/2, réimpr., 1981, p. 288 [78]-289 [79]), détail mentionné dans les mêmes circonstances par Barhebraeus, en des termes quasi similaires : après le traité d'entente entre Jovien et Šāpūr en 363, ce dernier permet la réédification des monuments ; cf. WESTPHAL, G., 1901, p. 80. La question d'une relation de cause à effet entre le traité de paix et la fin des persécutions s'expliquerait également par l'ambassade de Marūtha (Socrate, *HE* VII, 8, 10 ; VI, 15, 19 ; et Sozomène, *HE* VIII, 16) qui aurait ouvert une période de paix religieuse. Cette éventuelle accalmie et la fin des hostilités romano-perses rendraient possible une occupation du siège jusqu'à la fin du règne de Šāpūr II. Les éléments de listes plus anciennes permettent de reconstruire cette hypothèse.

⁵⁸ La *Chronique de Séert* précise d'une part que Qayuma fut élu en un temps de paix religieuse, et qu'il se retira en faveur d'Isaac qu'il choisit pour gouverner à sa place, SCHER, A., 1907, I/1, p. 297 [177], §27. Cependant, le chroniqueur consacre un chapitre particulier à Isaac et multiplie les éléments contradictoires : son élection intervient avant la fin des persécutions. La liste du Pseudo-Élie de Nisibe porte le terme d'une persécution des chrétiens au moment du retrait de Qayuma. Cependant, elle n'ajoute pas une contemporanéité entre l'avènement d'Isaac et le retrait de Qayuma, BROOKS, E. W., 1910, p. 47, 28 (trad.). Pour Mari comme pour Barhebraeus, Isaac est nommé dans un contexte similaire. 'Amr

Toutefois le récit de Mari procure peut-être la clef pour comprendre le caractère hypothétique de l'existence de Qayuma. Il mentionne :

— un siège vacant pendant deux ans après Tumārša en raison des dangers politiques et religieux liés aux attaques contre les chrétiens ;

— Qayuma qui, malgré son grand âge, se porte volontaire pour occuper le siège afin de combler cette vacance préjudiciable à l'unité ecclésiale ;

— la mission de Marūtha de Maipherqaṭ ;

— l'abdication de Qayuma ;

— le synode organisé pour statuer sur l'occupation du siège ; réticents face au retrait de Qayuma, les évêques réunis décident d'un co-gouvernement avec Isaac.

Ces éléments narratifs montrent une certaine inconsistance du personnage, vieillard malade, élu mais se désistant. S'agirait-il d'une interpolation pour combler des années de vacance estimées trop longues⁵⁹ ? La mention d'une association de deux primats ne correspond-elle pas finalement à l'application d'un schéma réel déjà vécu par la communauté persane en la personne de Pāpā et de son bras droit Siméon — composition diplomatique qui conciliait des partis rivaux ? Cette similitude voire même cette superposition de situations accentue la remise en cause de la réalité de la figure de Qayuma, prétexte pour démontrer l'unité ecclésiale à une période de contestation majeure de l'autorité du siège de Séleucie.

Šaḥlupha et Pāpā

La *Chronique de Séert* rappelle « le temps de Šaḥlupha et de Pāpā », comme si le second avait été, dès avant sa nomination, associé au gouvernement ecclésial du premier⁶⁰.

Avec Pāpā s'ouvre la période plus proprement historique, puisqu'il apparaît comme l'un des grands personnages de l'Église de Perse dès les premiers synodes orientaux. Les historiens qui ont voulu dater le gouvernement ecclésiastique de Pāpā s'accordent sur le nom du roi sassanide au moment de sa mort : Šāpūr II, qu'Élie de Nisibe appelle fils d'Hormizd. Cet auteur évoque la 20^e année de règne selon une

quant à lui suit les détails moins probables de la *Chronique de Séert*.

⁵⁹ M. J. Higgins estime pour sa part que Tumārša et Qayuma sont des interpolations et que l'inauguration du gouvernement d'Isaac fut précédée d'un temps de vacance de 22 ans. HIGGINS, M. J., 1953, p. 66-72, 83.

⁶⁰ SCHER, A., 1907, I/1, p. 226 [16].

première source — le témoignage du catholicos Timothée — et d'après une seconde (celle d'Īšō'denaḥ de Bašra) qui évalue à 67 ans le pontificat du successeur de Šaḥlupha. Par le fait d'une lacune textuelle, la date de l'avènement de Pāpā est occultée. Un souci de cohérence interne nous porterait à déterminer cette date par rapport au texte d'Īšō'denaḥ de Bašra qui situe la consécration de Pāpā en 262. Ces éléments ne permettent pas de fixer d'une manière sûre le début de l'épiscopat de Pāpā⁶¹. Mari Ibn Suleyman, les compilateurs du *Livre de la Tour* et Barhebraeus sont les seuls à proposer une durée d'épiscopat⁶².

Les Actes du synode de Dadīšō' tenu à Markabta de Ṭayyayē en 424 « au temps de Vahrām roi des rois » indique que Pāpā avait des prédécesseurs⁶³. S'agit-il de Šaḥlupha et Aḥadābūhī ? Les constructions littéraires relatives aux premiers titulaires du siège de Séleucie-Ctésiphon répondent à des impératifs précis de prestige et de succession à partir des apôtres de l'Orient. Cette caractéristique particulière explique bien naturellement les accumulations d'éléments de datation, les concordismes approximatifs qui contribuent à esquisser un tableau de pseudo-vraisemblance pour ces notices. Le silence des sources plus proches des événements successoraux (notamment les *Actes* de synodes) n'a pas permis de conserver des noms avant Pāpā, mais il est assuré que le siège de Séleucie-Ctésiphon fut pourvu bien avant lui, comme le furent ceux d'autres villes épiscopales. D'ailleurs, les détracteurs de Pāpā bar Aggaï étaient-ils les premiers détenteurs de leur siège épiscopal respectif⁶⁴ ? Vraisemblablement pas⁶⁵.

L'historicité de certains primats n'est donc pas à évincer totalement, en particulier celle des prédécesseurs de Pāpā ; il semble par ailleurs qu'il faille

compter sur des périodes de vacance de siège relativement fréquentes, renouvelées et longues, fonction des aléas des politiques religieuses des souverains régnants. Ces vacances supposent une brièveté de certains gouvernements ecclésiastiques. Plutôt que de restituer une chronologie défailante, la plupart des chroniqueurs, soucieux de montrer une ligne continue depuis les apôtres, préférèrent mentionner ces vacances. C'est ce qui explique peut-être le manque de synchronisme entre les noms des évêques-métropolitains en titre et ceux des rois sassanides.

Nous avons pu constater les orientations prises par chaque chronographe en vue de composer un récit qui harmonise les informations des prédécesseurs. Les inévitables interpolations trouvent leur source et dans le conservatisme des chroniqueurs et dans une prise de recul qui conjecture sur les incertitudes. Les contradictions peuvent néanmoins renvoyer à une source plus ancienne à la disposition de l'historien ; le jeu des transmissions n'en a pas gardé la teneur. Sans pour autant justifier l'agencement des notices de succession dites patriarcales (terminologie anachronique)⁶⁶, ces listes proposent ainsi une réflexion sur les origines historiées de l'Église syrienne orientale.

B. LE RATTACHEMENT À ANTIOCHE

Antioche connaît aux II^e-III^e siècles un extraordinaire rayonnement compte tenu de sa tradition apostolique. Dans le *Livre des Actes des apôtres* XI, 19-26, la ville apparaît comme base de départ des voyages apostoliques, notamment de Paul et Barnabé. Premier centre chrétien après Jérusalem, Antioche se prévalait du siège de Pierre qui lui conférait et lui assurait un prestige comparable au siège romain. C'est là enfin que le nom de « chrétien » fut donné pour la première fois (XI, 26) : Antioche, première cité de mission, forme une étape-clef dans l'histoire de la jeune Église. Mais la cité était aussi un carrefour de l'empire romain d'Orient.

Une analyse historique rigoureuse éclaire cette présentation littéraire des listes patriarcales de l'Église de Perse et Mésopotamie, mettant en avant le rôle précis d'Antioche vis-à-vis des espaces orientaux. Comment comprendre le rattachement volontaire de l'Église de Perse à la hiérarchie d'Antioche, capitale de l'Orient romain ?

⁶¹ M.-L. Chaumont propose en pure hypothèse une date calculée à partir des données fournies par des historiens postérieurs à Élie (79 années avant 329, soit 250/251), CHAUMONT, M.-L., 1988, p. 138.

⁶² Abū-l Faraj donne pour l'avènement de Pāpā 557 des Grecs (245/246), soit pour sa mort 324/325. 'Amr détermine 558 des Grecs (245/246) à 637 de cette même ère (325/326). Se calque-t-il sur les estimations de Barhebraeus ? Cette logique n'est pas sûre en raison de la détermination de l'époque à laquelle se tint le synode des évêques qui déposèrent Pāpā.

⁶³ CHABOT, J.-B., 1902, p. 47, 291 (trad.).

⁶⁴ SCHER, A., 1907, I/1, p. 236 [26].

⁶⁵ *Ibid.*, p. 236 [26] : sont représentés les titulaires de Gundēšāpūr, l'ancienne Bēth-Lapaṭ, de Kaškar, de Mésène, du Bēth-Miraq (Šād Šāpūr), de Šūštar et de Suse.

⁶⁶ DE VRIES, W., 1964, p. 429-450. FIEY, J. M., 1967 (les étapes), 3-22. Cf. DETLEF, C., MÜLLER, G., 1969, p. 227-245.

1. Les pouvoirs d'Antioche sur l'«Orient» : situation ecclésiale

Malgré cette tradition apostolique missionnaire dont Antioche se prévalait, pouvons-nous déceler une tutelle juridique, au niveau du droit ecclésiastique, de cette Église sur les régions transeuphratéennes qui nous intéressent ?

a. La situation ante nicéenne

Résidence du *comes orientis*, Antioche, principale métropole ecclésiastique de l'Orient, devint cité impériale à partir de Constance au IV^e siècle. La paternité antiochénienne sur les Églises barnabites et pauliniennes d'Asie mineure (en particulier la Thrace et le Pont) justifiait sa préséance à nombre d'actes conciliaires des provinces orientales (cf. Eusèbe, *HE* VII, 5, 1-6) : Antioche y joue un rôle de premier plan, soit comme métropole d'accueil, soit par sa présidence⁶⁷. Plus précisément, sur quelles provinces l'évêque d'Antioche exerce-t-il sa prééminence ? Ce droit s'étendait sur la Palestine, rattachée à la province de Syrie après 135 de notre ère (Césarée et Jérusalem/Aelia ; au V^e siècle : Césarée, Scythopolis, Pétra)⁶⁸, mais aussi sur le Pont polémoniaque (Néocésarée), la Lycaonie, l'Arabie (Bostra, nouvelle province romaine en 106 après la fin du royaume de Nabatène sous Trajan), la Bithynie, la Phrygie et la Pamphylie. Ces provinces ecclésiastiques s'étaient formées au sein des provinces politiques, Antioche conservant le rôle-clef. Mais il faut noter que les subdivisions administratives civiles de la préfecture d'Orient ne recoupaient pas *stricto sensu* les diocèses ecclésiastiques.

b. Après Nicée

Au concile de Nicée, en 325, sept éparchies sont formées relevant du diocèse d'Antioche (Cœlésyrie), parmi lesquelles la Palestine (Césarée), l'Arabie (Bostra), la Mésopotamie (avec Édesse pour capitale)⁶⁹. Le sixième canon de Nicée entérine la prééminence du titulaire d'Antioche, « évêque des métropoles », sur la Syrie-Palestine, l'Est et le Nord, soulignant par ailleurs les privilèges particuliers des deux autres sièges, Rome et Alexandrie. Soulignons-le, le centralisme du primat d'Antioche s'effectue à un

niveau régional, fruit d'une évolution hiérarchique interne, ecclésiastique⁷⁰. Le concile ne met en place aucune juridiction réelle. Le droit de l'Église d'Antioche se réalise essentiellement dans le cadre de l'empire romain. Si le sixième canon confirme à Antioche son pouvoir métropolitain sur la province de Syrie, il ne lui concède pas de droit « supra-métropolitain »⁷¹ sur les autres provinces. Il lui reconnaît néanmoins une tacite autorité centralisatrice. Le deuxième canon du concile de Chalcédoine en 381 apporte des précisions sur ce sixième canon : il reconnaît au siège d'Antioche un droit de regard sur l'«Orient», c'est-à-dire l'espace syrien, mésopotamien romain et le Sud de l'Asie mineure. Aucun droit prescrit sur l'Église de Perse. Cependant, l'épisode de la déportation de 257 amenant Démétrianus, évêque d'Antioche, en Perse illustre un aspect des relations juridiques entre les deux contrées. Cet événement est rapporté dans le récit tardif de Mari Ibn Suleyman (qu'il convient de nuancer) ; tout est centré sur les problèmes juridiques que suscite la présence sur un même sol de deux primats. Le texte souligne bien que les attributs juridiques restent attachés à une fonction géographiquement circonscrite : Démétrianus se soumet à l'autorité du siège qui l'accueille⁷². L'*Histoire de Karkā d-Bēt Sloq*, rédigée au VI^e siècle, cite l'élévation de Šahrgard au rang de métropole « tant par le siège d'Antioche que par les apôtres eux-mêmes »⁷³. Nous avons vu, dans le chapitre relatif aux déportations, que l'évêque Tūqrāitē, fuyant une persécution en Occident, réfugié à Karkā, aurait bénéficié de la seconde place après le métropolitain de la ville voisine, Šahrgard. Il va de soi qu'un tel regard, présenté pour la fin du II^e siècle de notre ère, est éminemment anachronique. Le renvoi à Antioche et « aux apôtres » (sont désignés ici selon toute vraisemblance les deux apôtres par excellence, Pierre et Paul) semble être une allusion indirecte à la période d'influence occidentale byzantine sur l'Église de Perse, au moment où se structure sa hiérarchie ecclésiale avec Marūtha, un siècle avant la rédaction de l'*Histoire*.

Les articles arabes apocryphes du concile de Nicée, qui présentent l'Église de Perse sous la dépendance d'Antioche, auraient été ajoutés au corpus

⁶⁷ HEFELE, C. J., LECLERCQ, H., 1907, p. 198-200, 298-301.

⁶⁸ DEVRESSE, R., 1945, p. 45-46.

⁶⁹ DEVRESSE, R., *ibid.*

⁷⁰ DE VRIES, W., 1964, p. 441. LAHAM, L., 1968, p. 119.

⁷¹ Expression de BATIFFOL, P., 1914³, p. 131.

⁷² FIEY, J. M., 1967 (les étapes), p. 4-5. Pāpā fait savoir à Démétrianus « qu'il n'a aucune juridiction en dehors de son territoire d'Antioche ». La Perse n'en dépend donc pas.

⁷³ AMS II, 1891, p. 512-513.

nicéen à partir du V^e siècle par un auteur melkite de langue syriaque relevant du siège d'Antioche ⁷⁴. Ils ne figuraient pas dans la collection des actes de Nicée apportée par Marūtha de Maipherqaṭ ; aucune utilisation n'est d'ailleurs repérable avant le synode de Joseph, au milieu du VI^e siècle (554). Leur version est restituée au XIV^e siècle par 'Awdīšō de Nisibe (73 canons tenus pour apocryphes) ; le recueil canonique d'Ibn aṭ-Ṭayyib, du XI^e siècle, les détaille. Le scribe place l'évêque de Séleucie-Ctésiphon sous la dépendance synodale du primat d'Antioche : aucune réunion ecclésiastique ne pourra se dérouler sans son aval. Le siège était ainsi placé sous l'étroite dépendance de la « communauté et de l'Église catholique » (canon 4) ⁷⁵. Ces canons seront intégrés dans la collection canonique de l'Église de Perse et acceptés comme textes de droit fondateur. Le lien avec Antioche, greffé *a posteriori*, sera désormais tenu pour historique, d'autant que ces canons concédaient certains droits d'autonomie au siège de Séleucie-Ctésiphon, comme nous le verrons.

2. L'appréciation d'Antioche dans les documents de l'Église de Perse

Du côté de l'Église de Perse et Mésopotamie, il est possible de repérer des éléments susceptibles d'éclairer les listes patriarcales et de préciser la relation entre Antioche et Séleucie dans la collection synodale.

a. La seconde lettre des « Pères occidentaux ».

Les *Actes* des synodes orientaux mentionnent un épisode de la vie de l'Église de Perse connu sous le nom de lettre des « Pères occidentaux ». Il eut lieu à la fin du III^e siècle, au moment où l'évêque des Villes Royales, Pāpā bar Aggaï, tenta de fédérer les sièges épiscopaux des provinces de l'empire iranien sous sa propre gouverne. Lors du synode de 424, Agapīt de Bēth-Lapaṭ, rappelle toute l'affaire : une assemblée réunie par Milès de Suse et son parti demande explication à Pāpā (cf. AMS II, 1891, 266-268). Ce dernier, irrité par les accusations et les reproches portés contre lui, frappa l'évangéliste pour réclamer justice : « parle, parle, évangile ! ». Une paralysie par-

tielle aurait alors châtié l'évêque irrespectueux ⁷⁶. En situation difficile, contesté par des évêques qui refusaient une réforme trop centralisatrice, Pāpā eut recours au soutien des évêques de la sphère occidentale. Plusieurs sources présentent les faits :

— Recension du synode de Dadīšō (424). Agapīt de Bēth-Lapaṭ rapporte que suite à quelques troubles causés par des évêques « rebelles » et « indociles » Pāpā, évêque de Séleucie-Ctésiphon, avait lancé une sévère réprimande à l'encontre de Mār Milès de Ray, évêque de Suse, et des condisciples que ce dernier avait entraînés ⁷⁷. Cet épisode met en valeur un droit de gouverne morale de l'évêque de Séleucie.

— Les *Actes de Milès* évoquent en préliminaire de l'affaire « une grande discorde au sujet de l'évêque de Séleucie-Ctésiphon, qui s'appelait Pāpā, fils d'Aggaï. Il dédaignait les évêques des provinces qui s'étaient réunis là pour le juger, et il méprisait les prêtres et les diacres de sa ville » ⁷⁸. Cette présentation est à l'avantage de Milès.

— La *Chronique de Séert* fait état de sept évêques opposés à Pāpā en raison de son attitude méprisante ⁷⁹.

— Barhebraeus ⁸⁰ évoque des dissensions sous cet épiscopat et des accusations injustes contre lui.

— Mari Ibn Suleyman rend compte lui aussi des accusations contre Pāpā « d'instituer deux évêques sur un même siège », c'est-à-dire de prétendre au cumul de deux titres honorifiques, évêque et « supra évêque » ⁸¹.

— De façon plus indirecte, les *Actes de Mār Māri* laissent entrevoir autour de Pāpā une opposition géographiquement circonscrite. Le consensus apparent relatif au successeur de Mār Māri trahit une volonté farouche de conciliation, et dissimule les éventuels détracteurs. Les *Actes de Mār Māri* rattachent le siège de Pāpā bar Aggaï aux apôtres : le texte rapporte que Pāpā fut établi « conducteur de tout l'Orient » par Māri lui-même (§§29 ; 33 ; 34) ⁸².

⁷⁶ CHABOT, J.-B., 1902, p. 290.

⁷⁷ CHABOT, J.-B., 1902, p. 289-290.

⁷⁸ AMS II, 1891, p. 266-268.

⁷⁹ SCHER, A., 1907, I/1, p. 292.

⁸⁰ ABBELOOS, J.-B., LAMY, T. J., 1872, p. 27-30.

⁸¹ GISMONDI, H., Pars prior, 1899, lat. p. 7. Cf. SCHWAIGERT, W., in LAVENANT, R., (éd.), 1990, p. 393-402. Son analyse accorde néanmoins trop d'importance à la *Chronique d'Arbèles*.

⁸² JULLIEN, C., JULLIEN, F., 2001.

⁷⁴ KOROLEVSKII, C., 1932, p. 668-669. DAUVILLIER, J., 1942, s.v. « Chaldéen (droit) », col. 302, 305. Cf. BRAUN, O., 1898.

⁷⁵ HEFELE, C. J., LECLERCQ, H., 1907, p. 511-528.

En faisant appel à des évêques du territoire romain, Pāpā, primat de Séleucie, positionnait son siège dans une relation d'étroite dépendance avec l'Occident. Le texte du synode de Dadīšō⁸³ rapporte toute une correspondance apocryphe qui réhabilite et confirme Pāpā dans sa fonction (seconde lettre) : pour obtenir justice suite à sa déposition par des évêques contestataires, le métropolite eut recours à ceux que la tradition littéraire a retenu sous le nom de « Pères occidentaux ». Ceux-ci représentent plus exactement des autorités ecclésiastiques et civiles de la zone syrienne euphratéenne et mésopotamienne (Nisibe)⁸³. Cet épisode n'est pas sans évoquer l'intervention des pères de la sphère byzantine à l'origine du voyage de Marūtha de Maipherqaṭ vers l'Église de Perse en 408/409. Voilà pourquoi W. de Vries propose de les identifier avec les évêques du synode de Mār Isaac, en 410 : Acace d'Alep, Peqidā d'Édesse, Eusèbe de Tella, Acace d'Amid et l'évêque d'Antioche Porphyre⁸⁴. Sans vouloir tenter d'identifier ces « Pères » médiateurs, il nous faut pourtant préciser que la Haute-Mésopotamie était l'Église-sœur voisine la plus proche et la plus ancienne au niveau des traditions ; l'Église perse relevait d'une christianisation en étroite dépendance avec les fondations syro-mésopotamiennes. Il semblait ainsi bien naturel de recourir aux dignitaires les plus proches du siège destitué.

J. M. Fiey a montré que les critères de datation relatifs au gouvernement ecclésial de Pāpā bar Aggaï, concordants ou non avec le concile de Nicée (325), étaient un faux problème : l'évolution vers une autonomie du siège de Séleucie-Ctésiphon était déjà terminée lorsque les canons nicéens furent reçus dans l'Église de Perse et Mésopotamie⁸⁵. La référence aux évêques de Mésopotamie met en avant le rôle de tutelle du siège d'Antioche puisque Porphyre, évêque d'Antioche, est placé en tête de la liste des signataires. Le titre patriarcal pour Antioche reste un anachronisme en 424, précision terminologique ajoutée *a*

posteriori dans les actes du synode de Dadīšō⁸⁶. Cette seconde lettre des « Pères occidentaux », fabriquée sur le modèle des canons de Nicée en faveur de la primauté exclusive du siège de Séleucie-Ctésiphon, réhabilitait totalement Pāpā en stigmatisant ses adversaires ; la « prétendue décision des évêques occidentaux »⁸⁷ devait régir les relations ultérieures entre le siège de Séleucie-Ctésiphon et les Églises du monde romain, dès le V^e siècle. Reprise et lue lors des synodes de l'Église de Perse, cette seconde lettre inféodait le passé ecclésial de Séleucie à Antioche, alors même que l'évolution vers son autonomie s'était réalisée antérieurement et indépendamment à toute ingérence occidentale. L'existence du catholicos de Séleucie-Ctésiphon ne provient en rien d'un détachement du patriarcat d'Antioche. A. de Halleux a mis en valeur un passage de l'*Histoire ecclésiastique* de Socrate qui raconte la visite de l'évêque d'Amid, Acace, au roi des rois Vahrām V après la paix de l'Église ; remarquant que seuls douze évêques ont apposé leur signature à la fin du synode de 424, A. de Halleux suppose qu'eut lieu un schisme lors duquel les contradicteurs de Dadīšō⁸⁸ auraient requis l'aide d'Acace. Ce geste aurait donné lieu à des interprétations chez les écrivains syriaques médiévaux, et à l'idée d'une subordination de Séleucie au siège occidental d'Antioche⁸⁸. Cette position, qui ne soulève pas d'objection majeure, a le mérite de donner une explication plausible à ces relations élaborées ultérieurement.

Mais à regarder les sources de plus près, une tout autre réalité de la vie interne de l'Église de Perse se dévoile au-delà du cadre apocryphe réducteur qui tentait, en façonnant l'histoire de la structure patriarcale, de valoriser la prépondérance maternelle d'Antioche. Nous allons montrer en effet que l'origine de l'affaire s'éclaire à l'analyse des racines du différend, qui apparaît d'ordre ethnique, fondé sur des oppositions de *traditions*. L'examen des sources et des intentions des auteurs, la recherche des crises identitaires de l'Église de Perse, peuvent expliquer les motifs de l'opposition entre Pāpā et le groupe de Milès. En conséquence, le regard apocryphe jeté vers

⁸³ Cf. KMOŠKO, M., 1907, p. 667-675. À propos de cette deuxième lettre, MAI, A., 1838, p. 163-164. DE VRIES, W., 1964, p. 437, 447-449. Sur les correspondances apocryphes (Eusèbe de Rome, Juda Cyriacus de Jérusalem, Hélène, Jacques de Nisibe et Éphrem), BRAUN, O., 1894, p. 163-182, 546-565.

⁸⁴ CHABOT, J.-B., 1902, p. 18, 255 (trad.). La *Chronique d'Arbèles* parle même d'une correspondance avec Sa'da évêque d'Édesse, berceau de l'évangélisation mésopotamienne, KAWERAU, P., 1985, p. 66.

⁸⁵ FIEY, J. M., 1967 (les étapes), p. 13-14. CHAUMONT, M.-L., 1988, p. 137-140, 145-146.

⁸⁶ DE VRIES, W., 1964, p. 444. Mise au point du vocabulaire, FIEY, J. M., 1967 (les étapes), p. 14-16. Il faut attendre le concile de Chalcédoine, au milieu du V^e s., pour que le mot « patriarche » s'imposât.

⁸⁷ Expression de TISSERANT, E., 1931, s.v. « Nestorienne (l'Église) », col. 165. DAUVILLIER, J., 1942, s.v. « Chaldéen (droit) », col. 399.

⁸⁸ DE HALLEUX, A., 1978, p. 59-67 ; position reprise par BROCK, S. P., 1995 (l'Église), p. 31, n. 15.

l'Occident apparaît aussi comme une illustration du conflit entre la zone perse et la zone araméenne. De fait, l'évêque de Suse, Milès, n'est pas seul dans son hostilité ; les six évêques qui se sont joints à lui d'après l'auteur de la *Chronique de Séert* se rattachent tous à la sphère iranienne (I, 292). Au-delà même du critère de pouvoir intrinsèque à la volonté d'indépendance des communautés par rapport à une autorité centralisatrice, c'est l'attachement à une tradition spécifique qui paraît bien motiver le regroupement et le conflit. Autour de Milès évêque de Suse, la *Chronique de Séert* mentionne Gadyaw de Gundēšāpūr, l'ancienne Bēth-Lapaṭ, au cœur du Bēth-Hūzāyē (Élam) ⁸⁹ et 'Awdišō' de Kaškar dans le Bēth-Aramāyē. Ce siège prétendait que son ancienneté était bien antérieure à celui des Villes Royales ⁹⁰ ; Iohanan de Maišān ; Andreas de Bēth-Miraq (Šād Šāpūr) ⁹¹ ; Abraham de Šūštar ; David de Pherath d-Maišān (Bašra) ⁹². La présentation des derniers paragraphes des *Actes de Mār Māri* trahissent ce même contexte : après une mission difficile à Séleucie (§19-29), Māri gagne précisément les régions que Milès associa à sa cause : sont expressément mentionnées Kaškar (§30), la Mésène (§31), Šūš et Šūštar dans le Bēth-Hūzāyē (§31), enfin Bēth-Lapaṭ (§31). Il convient désormais de ne plus négliger cette source dans l'appréhension du conflit.

La position pro-occidentale adoptée *a posteriori* par le titulaire du siège de Séleucie s'ancre en réalité dans ce jeu d'opposition géographique. Le réel mobile de l'affaire Pāpā/Milès se devine à travers les crises successives que connut plus tard l'Église syriaque orientale.

— Au synode de 497, la liste des signataires ne comporte pas le sceau de Yazdād, métropolitain de Rēw-Ardašīr, pourtant menacé de déposition par le catholicos de Séleucie Babaï. Cette absence s'expli-

que en fonction d'une tradition d'opposition de la Perside au siège des Villes Royales ⁹³.

— En 585, au synode d'Īšō'yahb I^{er}, aucun évêque de la région du Bēth-Qatrāyē n'est recensé, ni même le métropolitain de Rēw-Ardašīr, Grégoire, pourtant convoqués à plusieurs reprises ⁹⁴. La constitution de ce front sécessionniste a donc pour mobile apparent un refus d'optempérer aux ordres du tenant du siège de Séleucie. De l'évêché de Rēw-Ardašīr, au cœur de la province historique du Fārs, dépendaient les fondations épiscopales lointaines, des îles des Qatrāyē d'abord, puis du Bēth-Hindwāyē.

— Les *Lettres* d'Īšō'yahb III (649-659) montrent la même inimitié inter-régionale. Cette dissidence est là encore une défection vis-à-vis de l'autorité du patriarche de Séleucie : les prêtres de Perside et du Bēth-Qatrāyē refusaient de se conformer au « perfectionnement », c'est-à-dire à la confirmation épiscopale par le patriarche, après ordination. Une déclaration d'autonomie parviendra même aux autorités séculières ⁹⁵. Des concessions liturgiques seront conférées aux métropolitains de Perside, privilèges que recense le *Liber Patrum*, en échange d'une reconnaissance du siège patriarcal ⁹⁶.

— La dernière crise se devine dans le synode organisé par le catholicos Guiwarguis I^{er} de Kafra, successeur d'Īšō'yahb III, qui se tint en 676 dans l'île de Dayrīn du Bēth-Qatrāyē. Des évêques avaient rompu avec l'autorité centrale, et Guiwarguis I^{er} entreprend un travail de réconciliation dans le Sud mésopotamien : en particulier entre l'ancienne métropole d'attache, Rēw-Ardašīr, et les communautés chrétiennes du Bēth-Qatrāyē auto-érigées en province

⁹³ CHABOT, J.-B., 1902, p. 310, 621. Le nom d'« Ephrem de Perse » semble lui avoir été substitué postérieurement.

⁹⁴ CHABOT, J.-B., 1902, p. 163, 422 (trad.). Ces évêques, convoqués à plusieurs reprises, avaient méprisé cet appel « ignorant leur propre avantage et l'avantage de leurs diocèses ».

⁹⁵ Abraham, évêque de Māsmāhīg du Bēth-Qatrāyē persécuta les monastères sur lesquels comptait le patriarche, *Lettre* XIX d'Īšō'yahb, DUVAL, R., 1905, p. 196-197, 270-273 (trad.). BEAUCAMP, J., ROBIN, C., in POTTS, D. T., (éd.), 1983, p. 183. D'après J. M. Fiey, la révolte de la Perside résulterait du contrôle arabe sur l'ancienne capitale sassanide, FIEY, J. M., 1969 (Diocèses), p. 187-188. Mais nous avons pu constater l'antériorité de ces tendances dissidentes. Le Bēth-Qatrāyē, encore suffragant de Rēw-Ardašīr au début du VII^e siècle, aurait suivi le mouvement religieux.

⁹⁶ VOSTÉ, J., *Fonti*, 1940, p. 25 : maintien des insignes de prélature pendant toute la durée de la célébration, à l'instar du patriarche, droit de perfectionnement des évêques consacrés pour la Perside sans confirmation patriarcale.

⁸⁹ Les *Actes de Milès de Suse* lui confèrent un rôle important dans la consécration de Milès (BHO 772). Il est toujours cité en tête des recensions martyrologiques (mort en 341), du *Breviarum syriacum* ou de la *Passion* de Siméon (AMS II, 1891, p. 131-133), ce qui souligne son aura comme martyr et dignitaire.

⁹⁰ CHABOT, J.-B., 1902, p. 272.

⁹¹ J.-B. Chabot reconnaît en cette dénomination le Bēth-Mihraqāyē, représenté (avec Ispahān) par son évêque Abraham au synode de Babaï en 497, CHABOT, J.-B., 1902, p. 67, 316 (trad.) ; cf. aussi p. 310-311. Dans les tables d'Élie de Damas (X^e siècle), l'évêché dépend de la province d'Élam.

⁹² SCHER, A., 1907, I/1, XVII, p. 26. Pour l'évêque David, *ibid.*, p. 82-83.

ecclésiastique indépendante à l'initiative de Thomas qui avait pris le titre de métropolitain⁹⁷. Dans le cas présent, la province du Bēth-Qatrāyē se dissocie de son ancienne métropole d'origine, la Perside ; face aux nouvelles donnes de la région, le patriarche de Séleucie tente de retrouver une influence désormais affaiblie.

Le parti de Milès représente, face à Pāpā, la tradition perse ; Milès, originaire de la cité de Ray, sur les plateaux de Médie, est d'ailleurs un nom persan couramment attesté⁹⁸. Les évêques rassemblés autour de lui appartiennent à la sphère méridionale de l'empire, Bēth-Hūzāyē, Perse et Mésène. Les origines de Pāpā bar Aggaï ont partie liée à l'espace mésopotamien. D'après les informations les plus anciennes, fournies par Mari Ibn Suleyman, Pāpā était de langue syriaque, détail confirmé aussi par 'Amr Ibn Mattaï, qui localise sa naissance en terre de Babel⁹⁹. Le conflit se jouerait-il donc au niveau des traditions représentées par les sièges ? La rivalité entre Milès et Pāpā s'expliquerait par l'appartenance communautaire à un *milieu*. On constate ainsi que la composante ethnique conserve un rôle majeur dans les relations internes de l'Église de Perse.

Cette opposition entre la Perse et le pays araméen se discerne également au niveau des traditions apostoliques. À la figure de Mār Māri évangéliste de l'Orient, est opposée celle de l'apôtre Thomas. Les *Actes de Mār Māri* situent le trajet de Māri en zone intermédiaire entre la Mésopotamie du Nord et l'aire d'apostolat de Thomas, puisque, parvenu dans les « régions inférieures », l'arrête « le parfum de l'apôtre Mār Thomas » (§32). Le texte rapporte, de manière

équivoque, un passage en Perside (§31). Cette mention très atténuée de l'espace perse, confirmée par la tradition syro-arabe de Mari Ibn Suleyman, incluait le Fārs dans la sphère d'influence ecclésiastique de Séleucie-Ctésiphon. D'après certaines traditions tardives, les Persans feraient remonter leur conversion à l'apôtre Thomas lui-même¹⁰⁰. Ces notices apostoliques coïncideraient avec les prétentions à la préséance de Rēw-Ardašīr comme métropole et de Perse et de l'Inde, titre obtenu du patriarche Yahbala (415-420) au tout début du V^e siècle¹⁰¹. La paternité thomasienne sur le Fārs reste donc une assertion orientée, liée au contexte de politique religieuse menée par le siège de Rēw-Ardašīr. La Perse pouvait faire valoir une tradition apostolique très ancienne et prestigieuse dont son suffragant, le Bēth-Hindwāyē, se réclamait déjà hautement. Lors d'une nouvelle crise séparatiste entre le Fārs et le siège de Séleucie, survenue sous le patriarcat de Timothée (780-823), l'apôtre Thomas est présenté comme référence identitaire de l'Église locale perse :

« Nous sommes les disciples de l'apôtre Thomas, nous n'avons pas affaire avec le siège de Mār Māri » (Barhebraeus, *Chronique ecclésiastique* II, 170-172).

Le Bēth-Hindwāyē s'associa-t-il au mouvement contestataire de son ancienne métropole d'attache ? Il semble bien que, dans cette crise, le recours aux traditions apostoliques faisant aller Thomas en Inde ait servi les revendications autonomistes des communautés de la province perse.

L'opposition entre Séleucie, située dans l'aire araméenne, et les évêchés de Perse proprement dite est renforcée par un facteur d'ordre géographique : la chaîne des Zagros. Les multiples capitales saisonnières royales devaient contribuer à affaiblir l'autorité de Séleucie comme centre de pouvoir unique : l'appréciation de la primauté du siège des Villes Royales en pays araméen en fut d'autant plus relativisée.

⁹⁷ Trace de la rupture dans la liste des signataires des synodes : Thomas, évêque du Bēth-Qatrāyē, est « métropolitain », CHABOT, J.-B., 1902, p. 216, 482 (trad.). Thomas de Marga parle de sécession des habitants du Bēth-Qatrāyē de l'obédience du siège épiscopal de la Perside, Rēw-Ardašīr, BUDGE, E., A. W., 1893, II, p. 188. BEAUCAMP, J., ROBIN, C., 1983, p. 183-184, reprenant FIEY, J. M., 1969 (Diocèses), p. 210-211. Georges, évêque-métropolitain de Pherat de Mésène, refusant tout arrangement, se réfugie d'abord à 'Aqōlē (région d'al-Kufa), puis au monastère de Bēth Hālē vers Mossoul, auprès d'un moine persan du nom de Ḥodāhwai, BUDGE, E. A. W., 1893, I, p. 85-86 ; II, p. 186-189.

⁹⁸ Liste dressée par JUSTI, F., 1895, réimpr. 1963, p. 206b. Cf. le héros des récits de la tradition épique nationale, Milād, NOLDEKE, Th., 1920², p. 7, n. 3 : Milād < Mihrdat ou Mithradāt. La première capitale des Parthes, Nisā, portait d'ailleurs aussi le nom de ܢܝܨܝܢ en syriaque Mihrdādkert/Milād-kard. SELLWOOD, D., 1983, réimpr. 1996² (parthian coins), p. 280.

⁹⁹ GISMONDI, H., 1899, *Pars prior*, p. 8, lat. 7 ; 1897, *Pars altera*, p. 13 ; lat. 8.

¹⁰⁰ FIEY, J. M., 1969 (Diocèses), p. 177-178.

¹⁰¹ Cf. 'Awdīšō' de Nisibe VIII, 15, MAI, A., 1838, p. 141. CHABOT, J.-B., 1902, p. 273, 285. FIEY, J. M., 1969 (Diocèses), p. 178-179. Missionnés par Séleucie, c'est de Rēw-Ardašīr qu'étaient nommés les évêques de l'Inde (ceux-ci ne disposeront de métropole direct qu'au début du VIII^e siècle). Le patriarche Išō'yahb III, au milieu du VII^e siècle, se plaint dans ses lettres du séparatisme du métropolitain de Rēw-Ardašīr qui détournait du catholicos les évêques de l'Inde ; ainsi ne lui étaient plus reversés les cadeaux de coutume (cf. sous Sawrīšō', entre 596 et 604, *Chronique de Séert* II, 177). Cf. DUVAL, R., 1905, p. 182 ; DAUVILLIER, J., 1948, p. 312-313. Cf. FIEY, J. M., 1970 (Išō'yaw), p. 33-34.

L'ancien centre administratif et religieux majeur à l'époque achéménide, Iṣṭaḥr, conserva en effet son importance sous les sassanides, « cœur idéologique de l'empire » selon l'expression de Christopher Brunner¹⁰². Ce centre historique était aussi un nœud routier, relais entre la côte et les provinces adjacentes. Mais la liaison immémoriale que conférait au siège épiscopal de Séleucie l'importance politique de la cité justifiait pourtant son éléction à la prétention suprême.

Le souci de rester dans la tradition perse peut sans doute expliquer l'attitude des communautés chrétiennes de Perse. L'émission des « canons relâchés » serait l'indice d'une prise de conscience d'appartenance à une tradition bien vivante dans laquelle les chrétiens iraniens étaient enracinés. Il semble d'ailleurs que progressivement les coutumes du clergé de l'Église syrienne orientale aient été, en matière de mœurs, nettement influencées par les coutumes des Perses. De fait, le synode d'Acace en 486 abolit le célibat des prêtres et des diacres, règle réitérée onze ans plus tard en 497 par Mār Babaï, et étendue à tous les membres du clergé¹⁰³. Cette clause rompt avec une tradition d'ascèse très vigoureuse parmi les communautés chrétiennes de langue syriaque. Le milieu zoroastrien pourrait expliquer cette opposition au célibat¹⁰⁴. Or, d'après Mari Ibn Suleyman, Mār Babaï était perse, précisément d'origine mazdéenne¹⁰⁵. L'Église locale de Perse, confrontée à ces coutumes, a probablement encouragé cette évolution, plus ou moins ouvertement. La remontrance aux Élamites du patriarche Timothée I^{er} environ deux siècles plus tard confirme que cette coutume était largement diffusée dans le clergé perse :

« [les prêtres] ont une conduite plus inspirée par les principes païens et par les lois des mages de Zoroastre que par le christianisme » (*Lettre IV*)¹⁰⁶.

¹⁰² BRUNNER, C., 1983, réimpr. 1996², p. 751.

¹⁰³ CHABOT, J.-B., 1902, p. 55-59, 302-306 (trad.), (synode d'Acace en 486) ; p. 63, 312 (trad.), (synode de Babaï en 497).

¹⁰⁴ La procréation est en effet l'un des moyens de lutte du zoroastrien contre le mal. Le maintien de la vie est une obligation sacrée : l'avancée vers la Rénovation nécessite de perpétuer l'espèce humaine, auxiliaire d'Ahura Mazda (*Yasna* 31, 21). GERÖ, S., 1983, p. 187-191. Il conclut à une convergence d'intérêts du christianisme et du zoroastrisme, sous influence des critères éthiques de la religion dominante.

¹⁰⁵ GISMONDI, H., 1899, Pars prior, p. 41.

¹⁰⁶ BIDAVID, R. J., 1956, p. 20 ; BRAUN, O., 1953, p. 50-51, 78-79 (trad.).

Barhebraeus, à une époque où ces clauses avaient vraisemblablement disparu, signale les abus courants au sein de la hiérarchie ecclésiastique de Rēw-Ardašīr : mariages et consommation de viande (*Chronique ecclésiastique* II, 170-172), au lieu d'une abstinence perpétuelle à l'instar des moines. Cette transgression, qui paraît bien avoir été une pratique locale, incita le patriarche à nommer un nouveau métropolite tout en confirmant à la communauté le maintien de ses droits spécifiques. Ajoutons que des tentatives de schisme entre le Fārs et le Bēth-Aramāyē ont également menacé les communautés manichéennes sur des questions d'ascèse, les manichéens de l'Est de l'empire prétendant mieux respecter les prescriptions morales du fondateur, notamment en matière de continence.

L'histoire religieuse de l'Église de Perse, dans ses dissidences, permet de mieux comprendre l'importance de la perception géopolitique, culturelle et coutumière dans les relations entre communautés chrétiennes. L'appel de Pāpā à des autorités de l'Église occidentale, dans l'empire rival, soudait l'entité araméenne par-delà les limites politiques et frontalières. Ainsi se comprend en partie le refus des autorités ecclésiastiques du pays iranien d'être rattachées à l'espace non-iranien et régentées par lui. Cet espace, rappelons-le, fut toujours considéré par le pouvoir politique comme une aire géographique de l'empire, domaine de son influence, et soumise à ses projections stratégiques. D'après J. Wolski, cela expliquerait que la Mésopotamie ait été appréhendée comme une zone-tampon, bouclier contre les forces de Rome sur l'Iran proprement dit¹⁰⁷. Le recours apocryphe de Pāpā aux « Pères occidentaux » s'éclaire dans cette perspective et pouvait souligner par ce rattachement la cohérence de l'entité araméenne par rapport aux représentants de la sphère iranienne.

b. Aḥadābūhī et Yawīšō' à Antioche

La lettre apocryphe dite première lettre des pères occidentaux, reprise par les pseudo-canon de Nicée¹⁰⁸, concédait à Séleucie le pouvoir de consécration épiscopale suite à un incident survenu sur le trajet des candidats à l'ordination. Cet apocryphe, qui tendait à instaurer un droit d'Antioche sur le siège de Séleucie, n'a pas de véritable fondement juridique.

¹⁰⁷ WOLSKI, J., 1993, p. 122.

¹⁰⁸ 'Awdīšō' de Nisibe VIII, 15, MAI, A., 1838, p. 363-365.

D'après J. M. Fiey, les auteurs syriens orientaux puis arabes ne parleront plus d'investiture par Antioche à partir des circonstances tragique de l'ordination d'Aḥadābūhī¹⁰⁹. Un fait ne semble pas avoir retenu l'attention : il existe une étroite coïncidence entre l'épisode dramatique d'Aḥadābūhī à Antioche et les circonstances de consécration épiscopale de Palout d'Édesse.

— Pour les deux personnages, l'événement moteur consiste en la mort de l'évêque prédécesseur avant la consécration proprement dite.

Aggaï, refusant de faire une tiare au roi, est tué dans son église ; « parce qu'Aggaï, les jambes brisées, était mort précipitamment et soudainement, il ne fut pas possible que les mains fussent imposées à Palout » (*Doctrine d'Addai* §§100, 102)¹¹⁰.

Disposition *post mortem* du primat Jaqūb concernant la consécration de son successeur (dans Mari Ibn Suleyman)¹¹¹.

'Amr reprend les éléments du *Livre de la Tour* et évoque lui aussi une clause particulière : la consécration d'Aḥadābūhī doit se faire à Antioche¹¹². Avant lui, Barhebraeus évoquait la même tradition (*Chron. eccl.* II, 8)¹¹³.

— Pour l'imposition des mains, Palout et Aḥadābūhī sont orientés vers Antioche.

« [Palout] se rendit à Antioche et reçut l'ordination sacerdotale » (*Doctrine d'Addai* §102, trad., 116).

Mari, 'Amr et Barhebraeus racontent le départ pour Antioche des deux candidats à l'épiscopat.

— L'événement se situe sous l'épiscopat de Sérapion d'Antioche. La *Doctrine d'Addai* mentionne ce nom en relation directe avec Palout. Pour Aḥadābūhī, seul le contexte permet le rapprochement.

« [Palout reçut l'ordination] des mains de Sérapion, évêque d'Antioche » (*Doctrine d'Addai* §102, trad., 116).

Rapport de contemporanéité entre Aḥadābūhī (évêque en 204/205) et Sérapion d'Antioche (190/1-211/2).

— Avec ces deux évêques, les listes renouent avec les éléments connus de l'Histoire :

Le *Martyre de Barsamya* présente Palout comme le premier évêque d'Édesse¹¹⁴. D'après Éphrem, les chrétiens de la ville reçurent le nom de « paloutiens » de la part de groupes chrétiens dissidents : (*Lettre de Jacques d'Édesse adressée à Jean le stylite*¹¹⁵).

La critique s'accorde pour reconnaître une certaine authenticité au gouvernement ecclésial d'Aḥadābūhī (même si les circonstances de sa consécration restent soumises à discussion)¹¹⁶.

— Les deux personnages sont rattachés à la figure missionnaire d'Addai.

Palout, héritier d'Aggaï, disciple d'Addai, avait suivi le maître dès les débuts (*Doctrine d'Addai* §68, trad. 96).

Les listes patriarcales renvoient à Mār Māri, compagnon d'Addai : Mari Ibn Suleyman commence son catalogue par un rappel du rôle d'Addai, et, comme lui, S. de Baṣra, et Barhebraeus : rappel de l'envoi d'Addai par Thomas (*Chron. eccl.* II, 2) ; 'Amr intègre Addai dans la notice consacrée à Mār Māri¹¹⁷.

— Par son origine apostolique, l'Église de Séleucie-Ctésiphon se réfère directement à l'aire édessénienne. La consécration de Palout à Antioche s'inscrit dans le cadre de la géographie administrative et ecclésiale entérinée à Nicée : la Mésopotamie romaine, avec Édesse à sa tête, constitue l'un des suffragants de la métropole antiochénienne ; cette dépendance juridique éclaire tout naturellement pour les chroniqueurs la démarche de Palout.

Cette comparaison manifeste un même schéma, celui d'un type narratif et ecclésiologique de fondation. L'exemple de Palout, représentant de l'Église d'Édesse, pourrait avoir servi de modèle pour l'épisode d'Aḥadābūhī, situé à la même époque. Ainsi donc, l'association d'Antioche à l'Église de Perse, perceptible à travers les listes patriarcales, n'a pour ancrage principal que les fameuses lettres des pères occidentaux, ainsi que les canons arabes apocryphes de Nicée. Les faiblesses d'une telle tradition incitent

¹⁰⁹ FIEY, J. M., 1970 (Īshō'yaw), p. 8.

¹¹⁰ DESREUMAUX, A., 1993, p. 115-116.

¹¹¹ GISMONDI, H., 1899, Pars prior, p. lat. 5.

¹¹² GISMONDI, H., 1897, Pars altera, p. 3-4.

¹¹³ ABBELOOS, J.-B., LAMY, T.-J., 1877, p. 23-24.

¹¹⁴ CURETON, W., 1864, p. 63-72.

¹¹⁵ WRIGHT, W., 1870, p. 600 ; 1876, p. 430.

¹¹⁶ WESTPHAL, G., 1901, p. 43-44. LABOURT, J., 1904, p. 11-12, qualifié de « pseudo-catholicos ». FIEY, J. M., 1967 (les étapes), p. 7, n. 18.

¹¹⁷ GISMONDI, H., 1899, Pars prior, p. 1-3 ; 1897, Pars altera, p. 1. BUDGE, E. A. W., 1886, p. 116, chap. 51.

donc à la prudence en matière d'analyse textuelle quant au statut juridique et ecclésiastique de l'Église de Séleucie-Ctésiphon : le parallèle narratif entre l'histoire de Palout et celle d'Aḥadābūhī en est l'illustration particulièrement éloquent.

3. Contexte explicatif : l'organisation de l'Église de Perse

Comment comprendre la référence à Antioche dans le cadre historique de l'évolution du siège de Séleucie ?

a. La base juridique de l'Église de Perse

À la base du droit de l'Église de Perse et Mésopotamie est repérable une influence « occidentale », c'est-à-dire de l'empire romain d'Orient. Nous avons vu l'empreinte, dès le V^e siècle, de l'interférence des pères occidentaux, dont la « prétendue décision » devait devenir « la charte du siège patriarcal du siège de Séleucie-Ctésiphon »¹¹⁸.

Cette Église, déstructurée après la vaste persécution sous Šāpūr II (dès 339/340), devait recevoir les canons des conciles occidentaux comme base de sa réorganisation. À l'origine, il convient de le souligner, c'est l'initiative épiscopale byzantine qui contribua à ré-ossaturer les chrétientés de Perse, en la personne de l'évêque de Maipherqaṭ, Marūtha. La première ambassade de Marūtha correspondit aux premières années de Yazdegerd I^{er} (399-420)¹¹⁹. Envoyé par Arcadius, empereur romain d'Orient, l'évêque de Maipherqaṭ gagna la confiance du souverain sassanide et sa clémence à l'égard des chrétiens. Lors d'une seconde mission en 408/409, Marūtha est porteur d'une lettre des pères des contrées orientales de l'empire romain et des canons édictés dans l'Église. Pour O. Braun, ces canons auraient été empruntés à l'Église d'Antioche¹²⁰, ce que suggérerait le contexte apocryphe des canons arabes de Nicée. À la tête des pères envoyeurs figure l'évêque d'Antioche, Porphyre, disposant de la prééminence sur les sièges d'Alep, d'Édesse, de Tella et d'Amid. Marūtha est d'abord missionné par l'empereur d'Orient Arcadius. À cette époque, Arcadius (377-

408) habite à Antioche, ce qui explique le choix de Porphyre et d'évêques diocésains, tous dépendant du lieu de la résidence impériale. Le contexte politico-religieux explicite d'ailleurs cette perception.

Le premier concile de Constantinople à la fin du IV^e siècle (381), tout en maintenant les prérogatives du siège d'Antioche déjà reconnues à Nicée, différencie son autorité de celle d'Alexandrie, précisant même que « les évêques d'Orient » auraient compétence pour les choses de l'Orient¹²¹. Ces missives occidentales venaient soutenir les tentatives fédératrices délicates, entreprises par Isaac, évêque de Séleucie, dont l'autorité était alors contestée par les évêques de l'empire iranien. Cette ambassade apposait le sceau hiérarchique occidental en même temps qu'elle affermissait l'hégémonie de l'évêque de Séleucie : trente-sept évêques signataires (le synode de 410 parle pourtant de quarante participants) se réunissent autour d'Isaac ; celui-ci est reconnu catholicos de tout l'Orient¹²². La dimension politique engageant le roi des rois à favoriser la réunion de ce synode, durant lequel fut traduite la missive des pères d'Occident, renforçait l'impression d'un appui occidental pour les chrétiens sujets du Sassanide. Marūtha venait apporter la base des actes de Nicée ainsi que d'autres conciles grecs sans doute¹²³. J. Dauvillier, reprenant cette documentation, a montré que cette collection canonique apportée de l'empire byzantin constituait le premier noyau du droit de l'Église de Perse notamment en matière d'organisation hiérarchique. En s'inspirant de ces données, les chrétiens de Perse et Mésopotamie élaborèrent leur législation propre, ajoutant modifications et compléments ; ainsi en matière de discipline, force est de constater que ces canons occidentaux tiennent somme toute peu de place¹²⁴. À travers cet événement majeur dans l'histoire législative des chrétientés de ces contrées, il importe de retenir la reconnaissance par les « occidentaux » de la souveraineté de l'Église de Perse, tant au niveau politique (le synode est placé sous la vigilance et la bienveillance royales) qu'administratif et territorial. Aussi la tutelle byzantine apparaît-elle plutôt comme un soutien ecclésial.

¹¹⁸ DAUVILLIER, J., 1942, s.v. « Chaldéen (droit) », col. 300.

¹¹⁹ LABOURT, J., 1904, p. 87-89 ; les plus hauts dignitaires de l'empire étaient choisis pour ces missions délicates en Perse, avec une préférence pour les évêques de Mésopotamie.

¹²⁰ BRAUN, O., 1898, p. 61-112.

¹²¹ VANCOURT, R., 1932, col. 2259-2260, s.v. « Patriarcats ».

¹²² CHABOT, J.-B., 1902, p. 258-259.

¹²³ Cités au synode de 420, CHABOT, J.-B., 1902, p. 278, texte p. 38.

¹²⁴ DAUVILLIER, J., 1942, p. 301-304 ; LABOURT, J., 1904, p. 326-339.

b. L'indépendance doctrinale

C'est là un autre aspect rarement mis en valeur : les motivations d'un rattachement à Antioche dans nos sources, pour l'essentiel syriaques orientales, trouvent également leurs racines au niveau théologique. Mais l'aspect doctrinal et le lien avec une école de pensée n'intervient que dans une perspective tardive, c'est-à-dire postérieurement au V^e siècle, époque où les chrétiens de Perse commencent à diffuser la théologie de l'École dite d'Antioche, représentée par Diodore de Tarse, maître de Théodore de Mopsueste, et Nestorius¹²⁵. Cet indice est confirmé par la mention spécifique de Diodore dans la notice de Mari Ibn Suleyman concernant le primat Šāḥluphā : l'Orient fait mémoire de cet enseignant¹²⁶. S. P. Brock a souligné combien le nom de Nestorius restait symboliquement attaché à la cause antiochénienne¹²⁷. Le prestige intellectuel et le rayonnement d'Antioche, centre où se formèrent et enseignèrent les principaux théoriciens de la doctrine et interprètes des Écritures de l'Église syrienne orientale, ont pu déterminer le choix d'Antioche comme ville de consécration des futurs primats d'Orient. Ce renvoi à Antioche posait implicitement et paradoxalement les bases d'une indépendance spirituelle confirmée dès 486 sous Acace et l'influent Baršauma. Ce dernier, en imposant la doctrine de Nestorius, rejetée dans l'espace occidental, et en décrétant les célèbres accommodements disciplinaires, contribuait en même temps à renforcer l'intégration de l'Église dans la sphère plus proprement iranienne. Cette rupture ne s'opère pas directement contre le siège d'Antioche mais contre l'"Occident", c'est-à-dire l'Église ayant anathématisé Nestorius.

Mais en 424, moment où l'autonomie administrative primatiale est renforcée¹²⁸, ces problèmes doctrinaux n'expliquent pas une prise de recul par rapport à l'Occident (Nestorius sera condamné au concile d'Éphèse en 431). On a pu souligner l'importance d'une précision terminologique dans les canons synodaux différenciant géographiquement l'espace oriental de la sphère occidentale, l'Église de Séleucie

reprenant la désignation d'« Église du Christ », d'« Église catholique », à l'instar de l'« Église catholique des Romains » (synode de 424)¹²⁹. L'affirmation d'une différenciation de l'Église de Perse prendra toute sa mesure lors de la rupture doctrinale *postérieure* sous l'influence de Baršauma¹³⁰.

Pareillement, le désir d'une intégration poussée dans la sphère iranienne n'est pas un prétexte réellement fondé pour justifier cette déclaration d'autonomie. L'attitude de Yazdegerd I^{er} en 410 est significative puisqu'il agréa la démarche de l'émissaire byzantin, Marūtha, en même temps qu'il encourage la réorganisation de l'Église en Perse. Une plus grande hégémonie était une évolution normale de la politique du siège de Séleucie-Ctésiphon. À l'avenir, les luttes opposant l'empire byzantin à la Perse ne bénéficieront jamais à Antioche ; l'affermissement de la puissance byzantine contrebalancera le pouvoir ecclésiastique antiochéen : le vingt-huitième canon du concile de Chalcédoine en 451 accrédite le rôle du siège de Constantinople dont la juridiction s'accrut au détriment de l'aire antiochénienne ; désormais, la prééminence de la « nouvelle Rome », Constantinople, sur Alexandrie, Antioche et Jérusalem, s'expliquait par l'importance du facteur politique¹³¹.

La référence à Antioche se présente donc essentiellement comme le fruit d'une évolution interne ayant partie liée à l'histoire juridique du siège de Séleucie (réorganisation de l'Église grâce aux canons apportés par Marūtha). Les lettres des pères occidentaux confirmant le droit de consécration par le primat de l'Église de Perse, les canons arabes apocryphes de Nicée, l'intervention byzantine, sont autant de fragiles positionnements pour l'Église d'Antioche, n'offrant en rien une relation primatiale de droit. La capitale de l'Orient romain représentait vraisemblablement pour les auteurs de ces listes épiscopales et pour les chrétiens de Perse une ville emblématique en raison de son autorité sur les pères conciliaires. Antioche constituerait plutôt une référence incontournable par son importance religieuse pour la chrétienté. La comparaison avec Palout offre d'autre part une véritable clef de lecture pour comprendre un aspect des relations ecclésiastiques du monde syro-oriental. Pour les chroniqueurs, il existe une médiation littéraire et

¹²⁵ CHABOT, J.-B., 1902, p. 629. MARTIN, F., 1899, p. 446-492.

¹²⁶ GISMONDI, H., 1899, *Pars prior*, p. 6.

¹²⁷ BROCK, S. P., 1995 (l'Église), p. 37 ; p. 27-38.

¹²⁸ Cf. GUILLAUMONT, A., 1969-1970, p. 39-66. SORO, B., 1995, p. 125. L'auteur rappelle l'absence des additions finales de Constantinople I, concile qui n'est pas mentionné dans les synodes de l'Église orientale avant 554, CHABOT, J.-B., 1902, p. 97.

¹²⁹ HAGE, W., in REININK, G. J., KLUGKIST, A. C., 1999, p. 141-148.

¹³⁰ « Les Églises de Perse n'eurent jamais que des liens très lâches avec les autres Églises, et notamment avec Antioche », FIEY, J. M., 1967 (les étapes), p. 20-21.

¹³¹ DUCELLIER, A., 1988, p. 35-36.

apostolique d'Édesse entre Séleucie-Ctésiphon, fille de la cité édessénienne par la tradition, et Antioche. Et c'est toute l'ambiguïté de ce rôle dans l'histoire religieuse de l'Église de Perse que les listes "patriarcales" mettent en lumière.

C. « IL FUT ENVOYÉ VERS L'ORIENT PAR L'ÉVÊQUE DE JÉRUSALEM » (Élie de Nisibe) ¹³²

La référence aux grandes figures apostoliques des centres religieux renommés, mais aussi aux *desposynes*, c'est-à-dire à la parenté du Christ, permettaient de reprendre l'aura de Jérusalem et de rivaliser avec les grandes villes primatiales. Ce processus n'a pas fait l'objet d'une étude approfondie ; il constitue pourtant un trait fondamental de la politique religieuse du siège de Séleucie : la récupération des prérogatives messianiques et davidiques est l'un des facteurs explicatifs majeurs de cette stratégie.

1. Rattachement à la famille de Jésus

De ces différentes versions des listes patriarcales se dégage une lecture homogène : celle d'une unité apostolique reliant les figures-clef de l'autorité chrétienne babylonienne aux prestigieux responsables de la première communauté jérusalémite.

a. La parenté de Jésus dans les listes patriarcales

Tous les patriarches appartiennent explicitement à la parenté de Joseph, soit comme « frères du Seigneur » à l'instar de Jacques de Jérusalem et de José, soit en lignée latérale *via* Jacques de Jérusalem (présenté alors comme fils d'un premier mariage de Joseph), ou encore *via* la parenté du propre frère de Joseph.

Les six listes patriarcales disponibles offrent dans l'ensemble une version concordante :

— Abris est un Hébreu, de la maison de Joseph (Mari Ibn Suleyman), de sa parenté ('Amr et Šliba), voire, plus précisément, le propre fils du charpentier, et donc frère de Jacques et de José (Barhebraeus). Le *Livre de l'abeille* et le *Carmen heptasyllabum* très bref ne font pas cas des origines d'Abris. Par ailleurs, s'il est fils direct de Joseph, de sa maisonnée, son élection au siège de Séleucie-Ctésiphon est confirmée par Simon fils de Clopas, c'est-à-dire par le neveu même de Joseph (cf. Mari, 'Amr, Élie de Nisibe). La consécration d'Abris par le fils de Clopas, cousin du

Sauveur qui est aussi son propre cousin (cf. Jn XIX, 25), contribue à mettre en valeur sa prestigieuse parenté.

— Abraham est le seul "patriarche" de la branche latérale (de deuxième génération) puisqu'il est fils de Jacques frère du Seigneur, lui-même « fils de Joseph » (Barhebraeus). Mari, 'Amr et Šliba le présentent comme un parent (parfois par alliance comme chez 'Amr et Šliba), un apparenté au premier évêque de Jérusalem. Salomon de Bašra reste quant à lui plus évasif, le présentant comme un « descendant de la famille de Jacques » ; il n'oublie pas cependant de mentionner la filiation directe de Jacques à Joseph.

— Jaqūb enfin appartient, comme Abris, à la « maison de Joseph, fiancé de la bienheureuse Vierge » ('Amr et Šliba, Mari, Barhebraeus) ; il est donc de sa famille (Salomon de Bašra), « consanguin de Joseph l'artisan » (*Carmen heptasyllabum*).

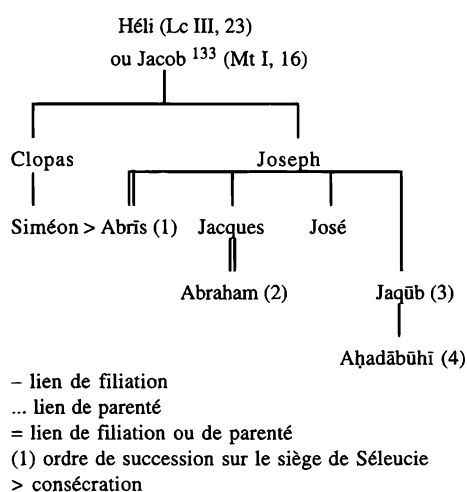
— Les trois premiers successeurs de Mār Māri sont les seuls à être explicitement liés, charnellement, au père nourricier de Jésus. Néanmoins, un prolongement s'effectue en Aḥadābūhī : il est le fils de Jaqūb, dépeint comme le portrait même de son père (Mari, 'Amr et Šliba, Barhebraeus). Cette similitude insistante permet, d'une part, de le rattacher au groupe des successeurs directs de l'Apôtre de Séleucie, et d'autre part à la maison de Joseph. Aḥadābūhī est ainsi, à son tour, confirmé comme « fils de Joseph », son parent.

Les primats de Séleucie et la famille de Jésus dans les listes.

lignée de Joseph	lignée latérale par Jacques de Jérusalem
- Abris : ordonné aux jours de Siméon fils de Clopas, évêque de Jérusalem (Élie de Nisibe, BROOKS, E., p. 44-45, p. 27).	
- Jaqūb : consanguin de Joseph l'artisan (<i>Carmen heptasyllabum</i> ASSEMANI, J. S., 1721, p. 390).	
- Abris : de la maison de Joseph ; choisi par Siméon Clopas, évêque de Jérusalem - Jaqūb : de la maison de Joseph - Aḥadābūhī : similitude avec son père Jaqūb (Mari Ibn Suleyman, <i>Livre de la Tour</i> V, 5. GISMONDI, H., 1899, Pars prior, fol. 132a-133a ; lat. p. 4-6)	- Abraham : apparenté à Jacques fils de Joseph (Mari Ibn Suleyman, <i>Livre de la Tour</i> V, 5. GISMONDI, H., <i>ibid.</i>).

¹³² BROOKS, E. W., 1910, p. 44 et 27.

- Abris : de la parenté de Joseph ('Amr et Šliba, GISMONDI, H., 1897, Pars Altera, p. 1-12 ; lat. p. 1-7).	- Abraham : parent par alliance de Jacques frère du Seigneur père de Jaqūb - Jaqūb, fils d'Abraham, de la maison de Joseph - Aḥadābūhī : similitude avec son père Jaqūb (GISMONDI, H., <i>ibid.</i>).
- Abris ? - Jaqūb : de la famille de Joseph (Salomon de Bašra, BUDGE, E. A. W., 1886, p. 116).	- Abraham : descendant de la famille de Jacques fils de Joseph (BUDGE, E. A. W., <i>ibid.</i>).
- Abris : fils de Joseph ; frère de Jacques et José - Jaqūb : de la maison de Joseph l'artisan - Aḥadābūhī : similitude avec son père Jaqūb (Barhebraeus, ABBELOOS, J.-B., LAMY, T.-J., 1877, p. 19-26).	- Abraham : fils de Jacques frère du Seigneur (ABBELOOS, J.-B., LAMY, T.-J., <i>ibid.</i>).



La parenté de Jacques « frère du Seigneur »

Une variante concernant Abraham père de Jaqūb est introduite par 'Amr et Šliba qui le rattachent à Jacques frère du Seigneur ; toute la succession parentale ultérieure jusqu'à Aḥadābūhī appartiendra désormais à la branche latérale.

La finalité de ces listes est éminemment orientée ; l'aval de Jérusalem, siège de la grande Église, la consécration par les vicaires du Christ, le lien, établi le plus étroit possible, avec la famille de Jésus, sont les gages indubitables de l'autorité conférée au siège de Séleucie-Ctésiphon et de son immense prestige auprès des centres épiscopaux

¹³³ La combinaison suggérée par le témoignage d'Hégésippe sur base du Nouveau Testament présente le schéma suivant. Héli (Lc III, 23) ou Jacob (Mt I, 16) eut trois enfants : Joseph ; Clopas, père de Simon et de Jude ; et Marie femme d'Alphée, mère de Jacques et de José.

dépendants. Par ailleurs, le titre de « fils de Joseph » devenait, dans le sillage de la mort de Jésus, garant de légitimité. La mise en place de « frères du Seigneur » consacrés pour l'Orient positionnait la capitale comme une véritable Jérusalem nouvelle ! La succession des primats est ininterrompue à partir de Mār Māri, émissaire du Christ, ce qui permettait de concurrencer avec succès les futurs patriarcats ou les centres héritiers d'un apôtre : Thomas à Édesse, Pierre à Antioche... La préséance apostolique reconnaissait comme « dignes successeurs » les membres de la parenté du Seigneur, préférés même aux apôtres. Après la mort de Jacques de Jérusalem, choisi par les apôtres (HE II, 23, 1), ces derniers, avec les disciples, se réunirent pour une nouvelle élection ; le récit eusébien spécifie que le groupe s'adjoignit « aux parents du Seigneur selon la chair » (HE III, 11). Après Jacques, « fils de Joseph » (HE II, 1, 2), est placé Siméon « cousin du Sauveur » — Clopas étant présenté comme « le frère de Joseph » (HE III, 11).

Dans son analyse approfondie des relations parentales de Jésus, le P. M.-J. Lagrange rappelle que la référence à Jacques de Jérusalem comme fils de Joseph chez Eusèbe relève non de la tradition historique d'Hégésippe, mais de celle de Clément d'Alexandrie et d'Origène ¹³⁴. De fait, ces deux auteurs font implicitement allusion à certains apocryphes, en particulier au *Protévangile de Jacques* (IX, 2 ; XVII, 1) ¹³⁵ et à l'*Évangile de Pierre* ¹³⁶ qui signalent cinq enfants de Joseph issus d'un premier mariage ¹³⁷ ; mais la tradition ecclésiastique latine défendit rapidement la virginité de Joseph. En Mc VI, 3, Jésus est « le fils de Marie, et frère de Jacques, de José, de Jude et de Simon ». Le rattachement direct des « frères de Jésus » à Joseph pourrait n'être qu'une interpolation reposant sur une tradition particulière. La référence aux « frères du Seigneur » ne serait donc qu'une extension de langage indiquant la parenté au

¹³⁴ Cf. LAGRANGE, M.-J., 1920, p. 87. *Hypotyposes*, fragment 13 cité par Eusèbe HE II, 1. dans l'*Évangile du Pseudo-Matthieu* (prologue original), GIJSEL, J., BEYERS, R., 1997, p. 276-277. Si Hégésippe présente ses « frères » comme des cousins paternels du Seigneur, les apocryphes en revanche insistent sur leur consanguinité comme demi-frères.

¹³⁵ FREY, A., 1997, p. 90.

¹³⁶ Cf. Origène, *Commentaire sur Matthieu* X, 17.

¹³⁷ Cette position fut d'ailleurs reprise par certaines personnalités de l'Église en particulier Épiphanie, (*Panarion* LXXXVIII, 7), Grégoire de Nyse (*Oraison sur la résurrection du Christ* II), Cyrille d'Alexandrie (*Commentaire sur Jean* VII, 5). Cf. LECLERCQ, H., 1927, col. 2658, s.v. « Joseph (saint) ».

sens large selon la confusion sémitique frère/cousin ¹³⁸. En retenant la paternité de Joseph en interprétation de lecture, les listes patriarcales ont choisi un titre sans fondement véritable dans la tradition néotestamentaire.

Par ailleurs, les membres de la « famille de Jésus » sont couramment présentés dans les évangiles comme des incrédules ¹³⁹. Par contraste, les apôtres sont croyants dès le départ et cela malgré les épreuves (cf. Jn VI, 66-69 ; Mt XII, 46-50 et Mc III, 31-35 et Lc VIII, 19-21). Les chroniqueurs ont voulu présenter les premiers primats de Séleucie-Ctésiphon à la fois comme les descendants de ces apôtres (*via* Thomas ou l'un des Soixante-dix) et de la famille du Seigneur : un double crédit était ainsi conféré à ces nouveaux frères, d'une parenté à la fois charnelle et spirituelle.

C'est donc dans un projet bien circonscrit que s'intègrent ces propositions : ancrer le Christ en terre babylonienne par le biais de figures emblématiques plus prestigieuses que celles dont se réclamaient les nouveaux centres chrétiens voisins. Ainsi, le patriarche Timothée I^{er} dira-t-il que le Christ, de la chair de David, lui-même fils d'Abraham, était donc originaire de l'Orient par cette ascendance ¹⁴⁰ !

b. Récupération de S. Thomas : proximité plus grande avec le Christ

Le développement de la thématique gémellaire accentue cette proximité parentale. La figure de

Thomas a particulièrement servi les desseins des chroniqueurs. La tradition étymologique du nom de l'apôtre est maintenant bien connue (Jn XI, 16 ; XX, 24 et XXI, 2) ; elle repose sur un jeu de mots sémitique avec le substantif ~~ܬܡܬܐ~~ signifiant jumeau ¹⁴¹. Ce thème ancien a été repris et adapté dans la sphère manichéenne ¹⁴². Cependant, il est à noter que la richesse sémantique liée au nom de Thomas n'est pas systématiquement exploitée par les listes patriarcales ¹⁴³. Chez Mari Ibn Suleyman, l'apôtre est cité trois fois dans la notice consacrée à Addaï ¹⁴⁴. Thomas ouvre les listes de Barhebraeus ; la mention explicite de son statut de jumeau oriente d'emblée la succession patriarcale vers les proches de Jésus, donnant une clef de lecture. Ces deux notices sont manifestement tributaires des narrations édesséniennes, et présentent des références tacites au contexte de la littérature thomasienne (les *Actes de Thomas* tout particulièrement). Chez Mari Ibn Suleyman, Judas Thomas est le messager et l'exécutant des volontés du

¹⁴¹ Cette homophonie dériverait, d'après R. Kuntzmann, de l'assyrien *tu'amu*, qui insiste sur la jonction ou la division bipartite de deux êtres ou deux choses, KUNTZMANN, R., 1983, p. 166. Pour l'étude étymologique et son développement littéraire et patristique, cf. BAUER, W., 1909, p. 444-445. POIRIER, P.-H., 1981-1982, p. 285-290. *Id.*, in TURNER, J. D., McGUIRE, A., (éd.), 1997, p. 295-307. Article repris sans changements importants en 1996, p. 9-26. Une autre étymologie a été notée, notamment dans les *Actes de Thomas* (§31) à partir du ms. Add. 14645 de la British Library, dont la critique refuse d'y voir une erreur de copiste). L'interprétation sémantique repose sur l'araméen *thwm'/ܬܡܬܐ*, « profondeur abyssale », « abîme ».

¹⁴² En témoigne le psautier manichéen et la thématique syzygique appliquée au compagnon de Māni. SFAMENI GASPARRO, G., in CIRILLO, L., (éd.), 1986, p. 261-264. WIDENGREN, G., 1945, p. 25-35. Chez Ibn al-Nadīm, l'ange de la révélation de Māni est appelé *al-Taum*, DODGE, B., 1970, chap. 9. Cf. KÖBERT, R., 1971, p. 244. Dans le contexte copte, le *Livre de Thomas l'Athlète* présente « frère Thomas » comme « jumeau et véritable compagnon » du Sauveur (NH II, 7), KUNTZMANN, R., 1987, p. 26-27 ; cf. *Évangile selon Thomas* (NH II, 2). Cf. CRUM, W. E., 1939, p. 374-375. Cf. également dans la littérature sogdienne, HENNING, W., 1945, p. 476-477, qui présente en fait une version manichéenne de la croyance zoroastrienne au double, âme du défunt ou du visionnaire.

¹⁴³ L'Église de Perse ne fait pas référence à Thomas comme figure fondatrice si ce n'est dans des sources tardives, telle l'*Histoire de Mār Yaballaha*, chez Denys Bar Šalibi ou Barhebraeus. Cependant, nous connaissons l'existence d'un monastère à Séleucie dédié à Thomas l'apôtre dont Mār Jean bar Aphthonia était archimandrite en l'an 839 des Grecs (528 de notre ère), cf. ASSEMANI, J. S., 1721, I, p. 46. Barhebraeus évoque plus tard l'église placée sous le vocable de Thomas près d'une porte de Bagdad, *ibid.*, p. 254.

¹⁴⁴ GISMONDI, H., 1899, trad. lat. p. 1-2.

¹³⁸ Sur cette confusion sémitique «frère»/«cousin», cf. LAGRANGE, M.-J., 1920, p. 72-73. Cf. aussi POURKIER, A., 1992, p. 434, n. 130 restitue les données précédentes. Mc VI, 3 et Mt XIII, 55 proposeraient suggestivement une mère du nom de Marie pour Jacques et José ; pour Hégésippe, Siméon se rattacherait à la branche davidique par Clopas — comme Jude d'ailleurs, tandis que Jacques, présenté comme un lévite naziréen appartiendrait plutôt à la caste sacerdotale (HE II, 23, 5-6 : vêtu de lin comme les prêtres, il s'abstient de toute boisson enivrante ; lui seul pouvait entrer dans le sanctuaire...). POURKIER, A., 1992, p. 437-438, reprend le dossier des sources eusébiennes, concluant à une improbabilité de cette prêtre supposée de Jacques.

¹³⁹ « Pas même ses frères ne croyaient en lui » (Jn VII, 5) ; « Les siens (...) disaient : "il a perdu le sens" » (Mc III, 21) ; « Un prophète n'est méprisé que dans sa patrie, dans sa parenté et dans sa maison » (Mc VI, 4).

¹⁴⁰ « Si le Christ est issu de David selon la chair, David était fils d'Abraham et Abraham était l'un de nous, orientaux, et venait d'Orient. Il est donc reconnu et évident que le Christ, selon la chair, était d'Orient et oriental », BRAUN, O., 1953, p. 148, *Lettre à Maranzehā*, évêque de Ninive, p. 100 (trad.), l. 25-29. BRIQUEL-CHATONNET, F., JULLIEN, C., JULLIEN, F., 2000, p. 10.

Seigneur : c'est lui qui envoie Addaï à Édesse, réalisant les promesses du Christ à Abgar.

Déjà, certaines listes adoptent la dénomination Judas Thomas en attribuant à l'apôtre la tribu de Juda, selon la classique répartition des Douze en fonction des tribus d'Israël. Ainsi en est-il non seulement chez Barhebraeus, mais aussi dans le *Livre de l'abeille*, chez Michel le Syrien et dans d'autres textes (l'*Évangile des Douze Apôtres* par exemple ¹⁴⁵). Rares sont les sources pourtant qui explicitent la corrélation de l'anthroponyme Judas avec celui de Thomas. Seule la notice de Barhebraeus permet de comprendre l'association.

« Mais Thomas était de la tribu de Juda, ou, d'après certains, de la tribu d'Issachar ; auparavant on l'appelait Judas, mais on l'appelle Thomas parce qu'il était jumeau avec un frère » (*Chronique ecclésiastique* II, 1) ¹⁴⁶.

Les textes qui associent Thomas à Judas proviennent principalement de la région d'Édesse (*Ιούδας, ὁ καὶ Θωμᾶς*, Eusèbe, *HE* I, 13, 11 sur la légende d'Abgar) ¹⁴⁷. Mais ce sont surtout les *Actes de Thomas* qui entérinent la juxtaposition. Éphrem reprend naturellement cette dénomination ¹⁴⁸.

Le nom de Thomas, le "jumeau", évoquait une identification au Christ ; les *Actes* conforment la vie de l'apôtre, autre Christ, à celle du Maître ¹⁴⁹. Cette nature interchangeable rapprochait les héritiers de la figure thomasienne de Jésus Lui-même. Certains textes de la littérature apocryphe mettent en relation Thomas avec la parenté proche de Jésus : ainsi mentionne-t-elle une fille de Joseph nommée Lysia comme sœur jumelle de l'apôtre (chap. IX) ! Thomas était par là considéré comme frère de Jésus ¹⁵⁰. Ce courant légendaire met surtout l'accent sur la descendance de Joseph, et la confusion de Judas Thomas

avec le frère du Seigneur appelé Jude sous-tend l'histoire du jumeau. D'après H. Koester, cette identité de Thomas, membre de la famille du Christ sous le nom de Judas, relèverait d'une tradition primitive édessénienne ¹⁵¹.

Il est caractéristique que Barhebraeus ait choisi d'ouvrir sa liste patriarcale des « frères de Jésus » par le jumeau. La proximité avec le Christ n'est en effet pas redevable de la seule parenté charnelle : la ressemblance physique avec lui, repérable dans nos listes par bien des indices, devenait un signe visible de l'élection des évêques de l'Orient. Le thème de la gémellité est par ailleurs appliqué dans l'Église de Perse au premier missionnaire, Mār Māri, identifié au Christ dans les *Actes* retraçant sa vie. C'est Jésus lui-même qui authentifie la mission de son disciple en apparaissant sous ses traits (§§20-21 ¹⁵²) : alors que Māri impose les mains au président de l'assemblée des gérontes de Séleucie, le malade voit le ciel ouvert et Jésus, sous les traits de Māri, venir le guérir ! La thématique de la gémellité rejoint d'autres présentations apostoliques apocryphes. La mission de l'apôtre, autre Christ, était authentifiée. Abris et Abraham, les successeurs immédiats, ne se signalent pas par leur ressemblance avec Jésus. Avec Jaqūb, les listes renouent avec la thématique. Toutes les notices qui lui sont consacrées portent en filigrane une assimilation avec son homonyme, Jacques de Jérusalem. L'identification s'effectue grâce à trois éléments comparatifs : son élection à Jérusalem ; sa parenté directe avec la famille de Jésus ; enfin la concordance des noms. En insistant sur des traits communs, il est vraisemblable que les chroniqueurs ont cherché à positionner l'un des successeurs de Mār Māri comme l'héritier à l'identique du premier titulaire du gouvernement de l'Église naissante après le Christ. À cette configuration s'ajoute une référence implicite à Jésus, "frère" de Jacques son intime ¹⁵³. Les parallèles de vie entre Jacques et le Christ appa-

¹⁴⁵ Dans cette source, c'est Judas-Thaddée qui est mis en relation avec cette tribu, l'auteur jouant sur la permutabilité des deux personnages, RENDEL-HARRIS, J., 1900 (Gospel), p. 26.

¹⁴⁶ ABBELOOS, J.-B., LAMY, T.-J., 1877, III, p. 11-12.

¹⁴⁷ Cf. la *Doctrine d'Addaï* (§7), reprise par Moïse de Khorène, LE VAILLANT DE FLORIVAL, P. E., 1841, I, p. 221-233. MAHÉ, A., MAHÉ, J.-P., 1993, p. 186-187.

¹⁴⁸ Parmi les différentes recensions retenues par la littérature copte Thomas apparaît parfois sous ce nom, notamment dans un passage de l'*Évangile de Thomas* qui le désigne par trois noms au nominatif : Jude, Thomas ou Didyme.

¹⁴⁹ Le relevé de parallèles entre Thomas et Jésus à travers les *Actes de Thomas* a été bien esquissé, notamment par FARQUHAR, J. N., 1926 ; pour les compléments, nous renvoyons à notre première partie. Cf. DELAUNAY, J. A., 1974, p. 11-34.

¹⁵⁰ PG 92, col. 1096.

¹⁵¹ KOESTER, H., 1965, p. 296-297. Judas Thomas est l'envoyeur d'Addaï à Édesse ; il apparaissait ainsi comme un régisseur de l'Église ; aussi son identification avec un frère du Seigneur s'imposait-elle aisément. GUNTHER, J. J., 1980, p. 139 et 145.

¹⁵² Cf. JULLIEN, C., JULLIEN, F., 2001. Cet épisode a été retenu par les chroniqueurs qui le relatent, plus allusivement. Ainsi, Mari Ibn Suleyman ou Barhebraeus : le chef du banquet est guéri en présence de Māri par un homme venu du ciel, l'apôtre étant lui-même considéré comme émissaire céleste par les habitants de la cité.

¹⁵³ Extrait de l'*Évangile des Hébreux*, Jérôme, *De viris illustribus* II, BERTRAND, D. A., 1997, p. 461-462.

raissent à la lecture du témoignage d'Hégésippe : consacrés par excellence (Eusèbe, *HE* II, 23, 5 ; Hb IV, 14-V, 10 et IX), "grands prêtres" intercesseurs et médiateurs, remparts pour le peuple (*HE* II, 23, 5-7 ; *Panarion* XXIX, 3-4 ; LXXVIII, 13-14), ils ne font acception de personne (*HE* II, 23, 10 ; Lc XX, 11) ; morts lors de la pâque juive (*HE* II, 23, 10-11), ils prononcent en mourant une prière de pardon (*HE* II, 23, 16 ; Lc XXIII, 34) et seront enterrés au lieu même de leur martyre (*HE* II, 23, 18 ; Jn XIX, 41). Cette tradition de configuration répercute par exemple la thématique de gémellité — généralement peu appliquée à l'évêque de Jérusalem. Le modèle thomasien n'est repris que pour renforcer le parallélisme d'identification. Dans la lettre apocryphe d'Ignace d'Antioche à Jean, l'auteur identifie et configure Jacques au Christ « en vie et manière de parler, comme s'il était son frère jumeau, des mêmes entrailles ; c'était comme s'il voyait Jésus lui-même dans le respect des lignes de son corps »¹⁵⁴. Le quatrième évêque de Séleucie Jaqūb, petit-fils de Jacques, est tributaire de cet héritage de ressemblance qui traduit pour les chroniqueurs cette proximité avec Jésus. La présentation d'Aḥadābūhī renforce encore le thème. Étymologiquement, il est un « autre de son père », semblable à son père. Les listes insistent sur sa ressemblance physique qui fait de lui, en quelque sorte, un double de Jaqūb. L'autorité de Jacques se prolongeait ainsi à travers lui, membre de la maison de Joseph.

Ainsi, les listes patriarcales jouent sur tous les tableaux : famille directe par le sang et parenté gémellaire à plusieurs niveaux (par l'aspect physique et par l'héritage spirituel). Ce dernier trait permettait de s'approprier la prérogative de l'élection dont se prévalaient les apôtres de Jésus. Les listes patriarcales offrent le témoignage d'ultimes développements d'un thème cher à la littérature syro-mésopotamienne.

c. Fils de David, fils de Joseph

Ce renvoi à la figure de Joseph, père nourricier de Jésus, n'est pas sans évoquer l'ascendance plus générale, royale, de ce « fils de David ». Le double titre « fils de David » et « fils de Joseph », présente une connotation messianique qui apparaît comme l'une des prérogatives à la fois des premiers évêques de Séleucie, et du chef religieux de la communauté juive babylonienne.

Revendication de l'héritage davidique

Les listes patriarcales soulignent cette parenté davidique par référence directe à la « maison de Joseph », se rattachant au contexte des listes généalogiques néo-testamentaires de Mt I, 1-17 et Lc III, 23-38. Joseph, de Bethléem en Judée (Mt II, 1 ; Lc II, 4), est issu de la lignée royale de David (Lc II, 4 ; Mt I, 20 : il est appelé « fils de David »). Dans les notices, cette thématique fut utilisée à des fins particulières pour camper l'autorité des dirigeants. La filiation à partir de Jacques de Jérusalem ou encore la précision d'une appartenance à la fratrie des « frères du Seigneur » vont dans le même sens. La parenté charnelle avec David, dans une perspective messianique, est un élément important en terre babylonienne, en particulier pour la communauté juive. Au début de notre ère, l'exilarque, ou *reš galutha*, revendiquait le titre davidique comme l'une de ses prérogatives (la fonction devait se mettre en place au II^e siècle). À l'époque de Judah le Prince fleurissent de nombreuses traditions littéraires généalogiques de type mishnaïque autour des familles des exilarques, des patriarches de Palestine et des personnalités marquantes¹⁵⁵. La plus ancienne élaboration littéraire offrant une ascendance davidique au *reš galutha* fut tentée dans le *Seder Olam Zuta*, du V^e siècle de notre ère. Dans leur généalogie, les exilarques se prévalaient de la figure de Zorobabel, de la lignée royale. Cette élaboration artificielle ne prouve cependant pas de relation généalogique sûre avec la famille de David. Après l'an 70, ces listes relatives aux exilarques et patriarches se multiplient dans le contexte d'un renouveau des espérances messianiques. De telles prérogatives tendaient à positionner les élites religieuses en une situation influente comparable à celle de princes royaux¹⁵⁶. Il reste que les informations concernant la maison de David sont bien peu nombreuses pour la période postérieure au IV^e siècle avant notre ère. La liste généalogique de David, présentée en 1 Ch III, 1-24 constitue l'un des prototypes¹⁵⁷. Durant la période sassanide apparurent des tensions entre l'exilarque et certains cercles rabbi-

¹⁵⁵ Des noms de rabbis célèbres des II^e-III^e s. ont été ajoutés dans la parenté de Hillel et R. Ḥiyya, TB Ta'an. 4, 2 ; Genesis Rabbah 98, 8. NEUSNER, J., 1966, p. 107-108. Cf. pour la généalogie d'Hérode Fl. Josèphe, *Ant. Jud.*, XIV, 1, 3 et 9). POMYKALA, K. E., 1995, p. 117-120, 266.

¹⁵⁶ LIVER, J., 1959 (house), p. V-VII. Cf. BRAUDE, W. G., KAPSTEIN, I. J. (trad.), 1981, p. 499.

¹⁵⁷ La reprise des évidences historiques est fixée au II^e siècle, LIVER, J., 1971, p. 1343.

¹⁵⁴ RENDEL-HARRIS, J., 1927, p. 57-58.

niques ; ceux-ci contestaient l'autorité centrale en faisant prévaloir leurs connaissances en matière législative. Aux dépositaires de la révélation de Moïse et de la Loi orale, l'exilarque justifiait son rôle en tant qu'héritier de la maison de David ¹⁵⁸. Les patriarches juifs de Palestine devaient également développer des traditions concernant leur ascendance royale et messianique. Mais faut-il y voir un sentiment d'infériorité à l'égard de l'exilarque, dont les origines étaient alors largement reconnues ¹⁵⁹ ?

Le titre « fils de David » permettait de justifier *a posteriori* l'autorité religieuse sur les communautés babyloniennes. Pareillement, il accréditait le rôle des patriarches palestiniens. En un parallèle saisissant, les listes revendiquaient pour les premiers évêques de Séleucie à la fois une parenté avec les héritiers du lignage davidique en Mésopotamie et avec ceux de la famille du Christ, titulaires du siège de Jérusalem. Pour les chrétiens, les événements politico-religieux de Palestine avaient pu favoriser l'idée d'une implantation davidide extra-jérusalémite. Hégésippe rapporte les craintes des autorités romaines vis-à-vis des descendants davidides, contre-pouvoir potentiel. Vespasien aurait ainsi engagé des poursuites à leur rencontre, menace réitérée sous Domitien (cf. Eusèbe, *HE* III, 12 ; 19-20) ¹⁶⁰. La mort de Jacques de Jérusalem, puis les hostilités de la guerre juive déclenchées dès 66, marquèrent d'après l'historien le transfert de la communauté chrétienne à Pella en Décapole, dans le royaume d'Agrippa II (*HE* III, 5, 3). C'est avec la seconde révolte, écrasée en 135, sous Hadrien, que s'opère la césure définitive avec la ville sainte. Des traces de cette dispersion des davidides sont par ailleurs repérables à l'époque de Trajan (cf. Eusèbe, *HE* III, 20, 1-6) ; Épiphanie évoque aussi, au IV^e s. un groupe chrétien en Décapole, à Bérée, Batnée, en Coélé-Syrie, Moabitude, et à Kokhaba, qui conserva l'appellation de « jesséens », appellation caractérisée par sa relation au lignage davidique. Le nom de Jesséen fut élaboré sur celui de Jessé, père de David, et renvoie à un ordre messianique proprement personnel n'apparaissant pas avant le *Panarion*.

« En ce temps-là, tous les chrétiens (...) en vinrent aussi à être appelés Jesséens (*Ἰεσσαίοις*)

avant qu'à Antioche, les disciples ne commencent à être appelés chrétiens » (*Panarion* XXIX, 1, 3 ; 4, 10) ¹⁶¹.

Cet héritage royal et messianique des Jesséens est particulièrement bien représenté par la figure de Jacques, « le frère du Seigneur », fils de Joseph et donc descendant de David (*Pan.* XXIX, 4, 1-4). Par lui, la hiérarchie ecclésiale est apparentée à une titulature prestigieuse. Eusèbe parle également de groupes de « *desposynes*, [appellation imputable] à leurs accointances avec la famille du Sauveur », qu'il situe à Kokhaba (*HE* I, 7, 14) ¹⁶².

Cette présentation d'une appartenance des premiers évêques de Jérusalem à la famille de Jésus obéit à des préoccupations d'ordre généalogique juives. Pareils soucis ne sont pas isolés. Ainsi, des généalogies avaient été réalisées à partir du *Livre des Jours*, au témoignage de la lettre de Jules l'Africain à Aristide (*HE* I, 7, 1 ; 6, 2) ¹⁶³, soulignant la permanence familiale de l'héritage patriarcal et royal par le moyen de l'endogamie tribale au sein de la famille de Joseph (*HE* I, 7, 17). D'après Eusèbe, treize évêques se partagèrent le siège après le fils de Clopas jusqu'aux hostilités de 132 (*HE* IV, 5, 3) ; sans doute cette liste dénombre-t-elle, aux côtés des évêques de Pella, ceux des implantations chrétiennes issues de la communauté primitive de Jérusalem. Avec Marc, resté en charge durant une vingtaine d'années (IV, 6, 4 ; V, 12, 1), commence une succession d'évêques recrutés parmi les païens : le règne d'Hadrien marque ainsi la fin de l'époque inaugurée à partir des « frères du Seigneur ».

Le Messie, fils de Joseph

Mais outre le rattachement à la maison de David, le titre de « fils de Joseph » revendiqué par les listes patriarcales permettrait de renforcer encore le statut messianique (christologique) du primat du siège de Séleucie-Ctésiphon.

C'est à l'époque tannaïte qu'apparaît pour la première fois l'expression « Messie comme fils de Joseph » : Rabbi Dosa en fait mention lors d'une discussion entre maîtres commentant un passage de *Zacharie* XII, 10 (TB *Sukka*, 52 ab) ; l'apparition de cette dénomination se situerait entre la fin du I^{er} siècle de notre ère et l'époque d'Hadrien. Ce Messie est

¹⁵⁸ BASHAN, E., *et alii*, 1971, p. 1027, s.v. « Exilarch ».

¹⁵⁹ LIVER, J., 1959 (table), p. 641-644 ; *id.*, 1971, p. 1339-1345.

¹⁶⁰ La notice d'Eusèbe témoigne de préoccupations d'ordre généalogique juives, information qu'il tient de Jules l'Africain au début du III^e siècle (*HE* III, 20, 1-6 ; 32, 3b).

¹⁶¹ WILLIAMS, F., 1987, p. 112, 115.

¹⁶² Cf. POURKIER, A., 1992, p. 417-420.

¹⁶³ Cf. *PG* 22, col. 900-901. *PG* 97, col. 847-850.

bien distinct du Messie davidique. Ces deux Messies auraient été mentionnés dans un texte attribué au midrash de la *Genèse* sans doute rédigé par Moshe ha-Darchan et aujourd'hui perdu ¹⁶⁴ ; un midrash sur *Genèse* XLIX, 14, reprenant *Isaïe* XXXII, 20, distingue les deux figures, assimilées l'une (Joseph) au taureau, selon les promesses deutéronomiques faites à Joseph (*Dt* XIII, 17), l'autre (David) à l'âne de Zacharie IX, 9 : ce passage serait vraisemblablement emprunté au midrash perdu. Le rôle de ce second Messie n'est pas clairement défini et il est tout aussi difficile de savoir d'où est apparue l'idée de ce deuxième personnage ; il n'est pas impossible que la crise suscitée par la révolte de Bar Kosiba vers 135 (prise de position de R. Akiba) ait été le prélude à ces conceptions nouvelles. C'est un rôle souffrant qui est avant tout attribué au Messie fils de Joseph, différencié du premier, fils de David, dont la fonction n'avait rien d'expiatoire.

Ainsi donc, à la lecture des listes patriarcales, le titulaire du siège de Séleucie-Ctésiphon revêtait les deux titres messianiques, à la fois fils de David et fils de Joseph. Cette double dénomination renvoyait également au Christ Jésus souffrant et ressuscité, et à Joseph, père nourricier de Jésus ; l'intégration du primat à la famille du Christ prenait une dimension de pleine réalisation et de légitimité totale. Cet accomplissement permettait en même temps un positionnement religieux de premier ordre, et d'une certaine façon, dépassait même en préséance le statut du *reš galutha*.

2. L'évolution vers le patriarcat

L'importance conférée à la ville de Jérusalem par les listes patriarcales de Séleucie a-t-elle quelque fondement historique ?

a. Des relations perdurantes entre Jérusalem et la Babylonie

La porosité frontalière se laisse percevoir par les mouvements d'échanges réciproques entre la zone géographique palestinienne et la Babylonie-Mésopo-

tamie. Elle souligne la non-pertinence d'une problématique visant à faire des espaces transfrontaliers des domaines fermés, hermétiques, à l'époque arsacide. Rappelons trois éléments déjà observés :

— les communautés juives : implantées depuis la période exilique en Mésopotamie et dans tout l'empire, elles avaient conservé des liens étroits avec la métropole-mère et ce même après la destruction du Temple de Jérusalem. Le Talmud rappelle la participation des juifs de la diaspora babylonienne aux fêtes du Temple, prétexte à des pèlerinages réguliers en Palestine (le TB signale la présence de babyloniens au rite du Yom Kippour, Yoma 6, 4 ; Menahot 11, 7). Après la destruction du Temple, les échanges sont essentiellement canalisés par les missions des *apostoli* auprès de la cour patriarcale palestinienne. Prolongeant l'influence de Jérusalem sur la diaspora, ils contribuaient à resserrer les liens avec les communautés babyloniennes, sensibilisées à leur intégration au sein d'une communauté plus vaste au-delà des frontières politiques ¹⁶⁵.

De même, au niveau plus proprement culturel : les juifs de la diaspora conservaient une tradition d'apprentissage centrée sur le prestige de la Ville sainte. Certains cursus d'études privilégiaient un voyage de formation à Jérusalem, fort estimé. Rabbi Ḥiyya fit ce trajet et, maître et lettré en matière de traditions légales babyloniennes, enseigna à Tibériade, faisant école dans une académie. Il maintint des relations étroites avec son pays d'attache durant son séjour palestinien ; ses fils Judah et Ezekiah auraient été éduqués en Babylonie avant de le rejoindre. Son prestige en terre iranienne n'en fut que renforcé (Talmud de Babylone *Eruvin* 73a ; *Berešith Rabbah* 92, 5) ¹⁶⁶. Jérusalem formait donc un terreau favorable à des contacts privilégiés entre rabbis et étudiants, qui devaient se poursuivre en diaspora. Un réseau culturel se tissait ainsi, contribuant à souder les deux pôles géographiques : à l'époque arsacide, beaucoup de pharisiens de ces deux contrées entretenaient des contacts épistolaires réguliers (TJ Yebamoth 16, 7 ; TB Yebamoth 115a) ¹⁶⁷. Rappelons aussi que la Mésopotamie fournit souvent des cadres religieux en Palestine, et en particulier à Jéru-

¹⁶⁴ LAGRANGE, M.-J., 1909, p. 253 ; plus généralement p. 251-256. "Le pied du taureau" (*Is* XXXII, 20), c'est le Messie fils de Joseph, comme il y a : "sa splendeur est celle d'un jeune taureau" (*Dt* XXXIII, 17), et "l'âne", c'est le Messie fils de David, comme il y a : "pauvre et monté sur un âne" (*Zach* IX, 9) ». *L'Apocalypse de Zorobabel*, du VII^e siècle de notre ère, recueillie des traditions tannaïtiques relatives au thème de la mise à mort du messie fils de Joseph, dans le contexte des invasions perses à Jérusalem. KNOLL, I., 2000.

¹⁶⁵ SCHÜRER, E., 1986, III/1, p. 123-125 n. 77. JUSTER, J., 1914, p. 387-389, 405. Cf. NEUSNER, J., 1983, réimpr. 1996², p. 877-879 ; *id.*, 1966, II, p. 39-52.

¹⁶⁶ NEUSNER, J., 1969, I, p. 141-145. Autres exemples d'échanges interculturels chez Ḥanina b. Ḥama, p. 144 ; Rav, NEUSNER, J., 1966, II, p. 126 et 145.

¹⁶⁷ BARON, S., 1942, I, p. 68-69, 145-150.

salem : à l'époque d'Hérode, le grand-prêtre, Hananel, est originaire de Babel ¹⁶⁸.

— Les relations se développent également au niveau commercial ; le réseau autour du trafic des soieries constitue un exemple particulièrement révélateur. La marchandise, apportée depuis la Chine jusqu'aux entrepôts de Babylonie par la route de la soie, était finalement acheminée jusqu'aux ateliers de Galilée, de Tyr et de la côte phénicienne ; là, le précieux fil était tissé et répandu sur le marché romain. À Dūra-Europos un quartier allie habitations et complexe synagogal, comprenant lieu de prière, hôtellerie, entrepôts... Les voyageurs et commerçants juifs pouvaient ainsi trouver des relais auprès de leurs coréligionnaires ¹⁶⁹. De grandes personnalités juives des deux pays étaient impliquées dans le commerce de la soie ; les sources midrashiques évoquent R. Hiyya l'Ancien, R. Siméon b. Gamaliel (à Tyr et en Palestine, Midrash *Rabbah* 72, 2 sur la Genèse) et, à Nisibe, R. Judah b. Bathyra travaillant en collaboration avec un marchand de soie de Palestine du nom de Abba (M *Samuel* 10, 3) ¹⁷⁰.

— Un troisième élément vient confirmer la permanence de liens entre la Palestine et la Babylonie : le réseau routier reliant la Palestine aux contrées de Haute-Mésopotamie n'impose pas nécessairement le détour par Antioche, mais plutôt une redistribution directionnelle par quelques grands carrefours (Apamée par exemple).

Le maintien de relations privilégiées entre Jérusalem et la Babylonie, s'il est bien réel, aurait, avec quelques vraisemblances, influencé le rôle conféré à la Ville sainte dans le contexte descriptif des commencements du siège patriarcal de l'Église de Perse.

b. Le statut de Jérusalem à l'épreuve des conciles

L'époque post-apostolique

Aux origines, l'Église de Jérusalem prétendait bien exercer son droit de contrôle sur la communauté d'Antioche, conservant son rôle décisionnel pour la chrétienté naissante (cf. Ac XV ; Gal II). Au premier concile, Jérusalem a la présidence en tant que centre de l'évêque le plus influent (par son autorité personnelle en particulier comme membre de la famille du Christ) ; elle sera relayée plus tard par les deux prin-

cipaux centres de l'Orient, Antioche et Alexandrie. Aux II^e-III^e siècles, Jérusalem perd son rôle premier. Les transformations politiques postérieures à 70, puis l'insurrection de Bar Kosiba, bouleversent la structure urbaine ancienne. Avec la dispersion de la communauté chrétienne, la désorganisation ecclésiale marque la fin de son rayonnement. Sous le nom d'Ælia Capitolina, Jérusalem n'est plus qu'un suffragant de Césarée maritime. Cette dernière était devenue la capitale de la Palestine depuis l'an 13 av. J.-C., résidence des procurateurs romains et des rois de Judée (Pline la mentionne sous le nom de « caput Palestinae », *HN* II, 79). Fondation d'Hérode le Grand en l'honneur d'Auguste, elle fut bâtie sur modèle hellénistique et conserva une tradition romaine très marquée. C'est là qu'étaient rendus les jugements de cour ¹⁷¹. Cette ville reçut donc un statut particulier dans l'Église palestinienne, bénéficiant de la prééminence sur le siège jérusalémite : lors de la controverse pascalle en 197, Eusèbe nomme Césarée maritime avant Jérusalem (*HE* V, 23, 3), de même lorsqu'il cite les évêques célèbres sous Commode (*HE* V, 22). Ce bref survol permet de mettre en valeur l'absence de rôle politico-religieux de la ville sainte, et ce à une date relativement haute.

Vers une reconnaissance de Jérusalem ?

Le septième canon de Nicée avait accordé à Jérusalem un statut honorifique. Cette disposition ne lui reconnaissait pourtant aucun rôle administratif ou juridique au niveau territorial. Les canons arabes apocryphes de Nicée, datés du V^e siècle, ne donnent même pas le titre patriarcal à l'évêque de Jérusalem ¹⁷². C'est avec le concile de Chalcédoine que la position de Jérusalem se renforce, tout en concédant un rôle aux exarques orientaux et en marquant la montée influente du siège de Constantinople (canon 28). La collection canonique du concile n'abordait pas le problème de Jérusalem, mais scellait toute une évolution antérieure.

La ville sainte s'était efforcée de retrouver un pouvoir ecclésiastique juridique en élargissant son champ d'influence. Ses tentatives s'opposaient avant tout à la métropole de Césarée dont elle était dépendante. Aussi, Jérusalem mit-elle à profit un contexte mouvementé de querelles théologiques pour s'attri-

¹⁶⁸ SARTRE, M., 1991, p. 391. NEUSNER, J., 1983, réimpr. 1996², p. 912.

¹⁶⁹ KRAELING, C., 1956, p. 10 ; BARON, S. W., 1952, p. 173. TB *Pesahim* 101a.

¹⁷⁰ NEUSNER, J., 1983, réimpr. 1996², p. 912-913.

¹⁷¹ Paul y est transféré avant son départ pour Rome, Ac XXIII, 23 et XXV, 1 ; Eusèbe mentionne une comparution de l'évêque Alexandre de Jérusalem, *HE* VI, 39, 2-3.

¹⁷² VANCOURT, R., 1932, col. 2262, 2267.

buer le rattachement de plusieurs provinces palestiniennes officiellement sous tutelle antiochénne ¹⁷³. Un arrangement entre l'évêque Juvénal et son homologue d'Antioche, Domnus, entérina la situation, reconnue telle en 451. D'ailleurs, le prestige grandissant de la ville, compte tenu du développement des pèlerinages et de l'appréciation honorifique liée à ses origines, appuyait ses tentatives d'affranchissement vis-à-vis de Césarée. Au concile de Chalcédoine, la métropole Césarée ne représentait plus qu'une autorité secondaire en Palestine, mais se voyait attribuer le premier rang après Jérusalem *protothronos* ¹⁷⁴. Si Rome n'accepta jamais le statut chalcédonien qui considérait désormais à ses côtés l'existence de quatre autres patriarchats (Alexandrie, Antioche, Constantinople, Jérusalem), c'est en vertu d'un principe pétrinien : seule la figure fondatrice de Pierre pouvait conférer le statut patriarcal. Mais le siège de Jérusalem n'obtint jamais de rôle comparable à celui des autres sièges. Aussi resta-t-il toujours au second plan, en dehors des réels conflits opposant Rome à Antioche et surtout à la *Roma junior*.

Il faut attendre le cinquième concile de Constantinople en 553 pour que soit définitivement fixé son rang patriarcal. La conception d'une division de l'autorité au sein de l'Église en cinq unités indépendantes les unes des autres est à la base de la théorie pentarchique qui apparut sous le règne de Justinien ¹⁷⁵. Les pseudo-canons nicéens reconnaissaient néanmoins un ordre de préséance parmi les patriarches. Mais le synode de 585 tenu à Séleucie sous Īšō'yahb I^{er} propose une autre perception du système pentarchique : les sièges patriarchaux n'ont pas de droit d'interférence sur le siège de la Perse et, face aux quatre patriarches occidentaux, Séleucie-Ctésiphon ne fait aucun cas de Jérusalem, se positionnant même comme le cinquième patriarchat, le seul pour tout l'Orient ¹⁷⁶.

Les canons arabes de Nicée (canon 2) stipulaient un droit du siège de Séleucie pour l'ordination des métropolitains, pouvoir patriarcal alors prérogative de Rome, Alexandrie, Éphèse et Antioche ¹⁷⁷. Vraisemblablement rédigés autour du V^e siècle, ces canons, relus à l'époque d'ʿAwdīšōʿ, trahissent l'évolution ecclésiale. Au VIII^e siècle, Timothée I^{er} justifiait ainsi

la théologie pentarchique : comme il y a cinq livres composant le Pentateuque, cinq livres formant le Nouveau Testament (aux quatre évangiles, Timothée ajoute les épîtres de Paul), cinq sens naturels, ainsi l'Église se subdivise-t-elle en cinq têtes patriarchales ¹⁷⁸. Si la lecture des canons nicéens lors des synodes orientaux constitue une référence à l'Église universelle — et donc la reconnaissance de la primauté d'honneur de l'évêque de Rome, la nouvelle orientation théologique de l'Église de Perse devait entraîner une affirmation d'indépendance du primat de l'Orient. La primauté de l'évêque de Séleucie devient exclusive et justifiée.

Dans cette présentation, l'Église d'Orient s'arrogue le rôle et la place du siège de Jérusalem. Le siège de Séleucie revendiquait des origines apostoliques. Le synode de 585 se plait à rappeler les relations missionnaires directes rattachant la Perse à Jérusalem, berceau de la chrétienté ¹⁷⁹. D'autre part, il est significatif que la capitale des Perses étende *a posteriori* sa juridiction sur le territoire même de Jérusalem, dont elle reprenait à son compte l'autorité, récupérant entièrement sa position comme son héritage : le synode de Mār Isaac en 410 intégrait au deuxième rang des métropolitains de l'extérieur, celui de Damas et de Jérusalem, soumis au siège de Séleucie-Ctésiphon et prenant part à l'élection du catholicos ¹⁸⁰. Ce canon 21 a été inséré par ʿAwdīšōʿ de Nisibe dans sa *Collection des règles de jugements ecclésiastiques*, et cette version des provinces électrices provient de réinterprétations.

Dans le contexte des querelles christologiques, Jérusalem se tournait de plus en plus vers l'Église de Constantinople, alors garante d'une stabilité politico-religieuse. Les invasions perses puis arabes dès le début du VII^e siècle devaient mener à son terme le rôle déjà déclinant de Jérusalem, resté souvent au second plan dans l'histoire de l'Église.

c. La paternité de Pierre et la justification de l'hégémonie du siège de Séleucie-Ctésiphon

La récupération de la figure de Pierre par les primats de l'Église de Perse leur permettait de se positionner dans la perspective d'une hégémonie et d'une autonomie face aux autres sièges primatiaux.

¹⁷³ Cf. VAILHÉ, S., 1910, p. 326-327, 331.

¹⁷⁴ VAILHÉ, S., 1910, p. 329.

¹⁷⁵ DE VRIES, W., 1958, p. 152-153. DE CLERCQ, C., 1957, col. 1255-1257.

¹⁷⁶ CHABOT, J.-B., 1902, p. 160, 419-420 (trad.).

¹⁷⁷ MAI, A., 1838, p. 163. FIEY, J. M., 1967 (les étapes), p. 13.

¹⁷⁸ BRAUN, O., 1953, p. 150, 101-102 (trad.). BRIQUEL-CHATONNET, F., *et alii*, 2000, p. 1-13. Cf. ʿAwdīšōʿ de Nisibe VIII, 15, MAI, A., 1838, p. 144-155.

¹⁷⁹ CHABOT, J.-B., 1902, p. 393.

¹⁸⁰ CHABOT, J.-B., 1902, p. 609, 619.

Le primat de Séleucie, un autre Pierre

L'apôtre Pierre n'est pas de prime abord représentatif du siège des Villes Royales. Et pourtant, les allusions semblent correspondre à une finalité doctrinale et politique bien précise. La liste présentée en 1924 par Yosip de Bēth-Kelayta en appendice au *Livre de la perle* d'Awdišō' de Nisibe cite Pierre en tête des titulaires du siège de Séleucie. L'auteur s'appuie sur une exégèse littérale de la deuxième épître de Pierre (V, 13) où l'apôtre salue les fidèles de Babylone¹⁸¹. Cette affirmation, insérée dans les actes du synode de Henanišō' II (en 775), pose la paternité pétrinienne comme fondement du patriarcat :

« Celui qui siège sur ce trône catholique est lui-même Pierre, car il est l'héritier de Pierre. Et, s'il veut être Pierre, il doit être tel que doit être Pierre ; car si celui qui est Pierre n'est pas avec Pierre, il ne peut être Pierre ; (...) Et celui qui hérite de ce siège est lui-même Pierre, une partie du Christ à l'exemple de (saint) Pierre »¹⁸².

Si cette déclaration est tardive, elle reflète néanmoins toute une tradition au sein du courant syrien oriental. Déjà au synode de 424, les évêques rapprochent Mār Dadišō' de la figure de Pierre¹⁸³. Le contexte ecclésiastique éclaire d'ailleurs une telle présentation : Dadišō' avait été déposé et exilé par des évêques dissidents ; le synode retranscrit la supplique de 36 évêques de l'Orient souhaitant replacer le primat sur le siège de Séleucie. Le rappel de sa primauté s'inscrit donc dans un dessein particulier : le patriarche est placé par le Christ à la tête de l'Église, comme Pierre lui-même.

« Tous ces évêques (...) lui demandèrent (...) de reprendre la direction de la bergerie du Christ, dans tous les pays de l'Orient, qui lui a été confiée dans le Christ par le sacerdoce suprême qu'il a reçu, comme à Pierre, le chef des apôtres »¹⁸⁴.

L'évocation de la figure du « chef des apôtres » permet au rapporteur Agapīt de Bēth-Lapaṭ de poursuivre son discours en attribuant au siège de Séleucie les promesses de perennité jadis faites par Jésus à Pierre gardien de l'Église (cf. Mt XVI, 18) :

« De ton siège "le don de la primauté" s'est propagé et répandu sur tous les sièges épisco-

paux, non seulement sur ceux de cet empire, mais aussi sur ceux qui sont au-delà ; et il se propage sans interruption ; et ni les ordres des rois, ni les coups ne peuvent empêcher son cours »¹⁸⁵.

L'apôtre Pierre est donc un point de référence pour justifier la primauté du siège de Séleucie, exercée comme une paternité spirituelle unique. Cet aspect plus particulier tend toujours à positionner le primat non pas selon un lien direct de filiation avec l'apôtre, mais dans une relation de fonction :

« Et de même que le Père de vérité est un, que son Fils, le Christ sauveur, est un, que son Esprit vivant et consolateur est un : de même le Fils ne s'est choisi qu'un seul intendant fidèle, Simon bar Yōna, surnommé Pierre... Le don du sacerdoce a été concédé à tous les apôtres, mais le principat unique, c'est-à-dire la paternité spirituelle, n'a pas été donnée à tous. Et, pour un seul Dieu véritable, il n'y a aussi qu'un seul économe fidèle, qui est le chef, le directeur et le procureur de ses frères. Ces lois et ces constitutions sont observées dans notre Église »¹⁸⁶.

Cette référence restera largement dominante dans la perception de l'autorité épiscopale des Villes Royales. Près de 400 ans plus tard, Timothée I^{er}, soulignant la primauté honorifique de son propre siège, réitérera ces critères de fondement¹⁸⁷.

Mais la figure de Pierre est surtout emblématique des listes épiscopales d'Antioche¹⁸⁸. Le patriarche jacobite résidant à Antioche fut considéré comme l'héritier du siège de Pierre. P. Sfair observait un véritable processus de transfert du sens de la promesse faite par Jésus à Pierre (Mt XVI, 13-20). La parole du Christ est en effet transposée et appliquée à toute autorité ecclésiale¹⁸⁹, et l'Église de Perse en particulier tendait, elle aussi, à devenir dépositaire de cet héritage¹⁹⁰. Dans ce contexte, Mār Māri, premier apôtre en Perse, est qualifié dans les *Actes* de « dernier des apôtres » à l'instar de Paul, et surtout associé à Pierre par son œuvre même : comme Pierre qui évangélisa la « première des cités, Rome », Mār Māri, à son tour, exerce un apostolat dans « la

¹⁸¹ Trait repris par d'autres listes assyriennes, COAKLEY, J. F., in REININK, G. J., KLUGKIST, A. C., 1999, p. 71.

¹⁸² CHABOT, J.-B., 1902, p. 247, 517-8 (trad.).

¹⁸³ CHABOT, J.-B., 1902, p. 49-50, 294 (trad.).

¹⁸⁴ CHABOT, J.-B., 1902, p. 43-44, 286 (trad.).

¹⁸⁵ CHABOT, J.-B., 1902, p. 44, 286-287 (trad.).

¹⁸⁶ CHABOT, J.-B., 1902, p. 48, 292 (trad.).

¹⁸⁷ BRAUN, O., 1953, p. 100-101.

¹⁸⁸ BARDY, G., 1923, p. 135.

¹⁸⁹ SFAIR, P. G., 1917, p. 147-148.

¹⁹⁰ Cf. MACOMBER, W. F., 1968, p. 182 ; DE VRIES, W., 1958, p. 152.

première des régions parmi toute l'étendue du monde » (§10)¹⁹¹. Rendu égal à Pierre, il devait conférer ce prestige au titulaire de son siège. La comparaison avec le chef des apôtres constitue bien une assertion autonomiste au profit de l'évêque de Séleucie-Ctésiphon.

L'incident d'Antioche

On a pu mettre en valeur la récupération de la figure de Pierre comme un argument en faveur d'une reconnaissance d'indépendance du siège de Séleucie à l'égard de l'évêque de Rome. La comparaison avec Pierre, toute théorique soit-elle, obéirait donc à un dessein spécifique. Pour J. Dauvillier, l'Église de Perse pensait mettre fin à tout soupçon d'alliance contre le pouvoir royal sassanide en se coupant du monde romain¹⁹².

L'événement malheureux d'Antioche décrit dans les listes de Mari, 'Amr et Šliba (vers 204-205 d'après la chronographie du second) se situe à l'inverse de la problématique traditionnelle des textes de martyres, qui mettent l'accent sur un espionnage romain dans l'empire perse : Aḥadābūhī et Yawīšō', partis de Séleucie pour se faire consacrer à Antioche, sont poursuivis comme espions des Perses par les autorités romaines.

Aucun synode oriental ne fait mention de l'épisode des deux Perses pris pour des espions à Antioche ; cet événement est rapporté par 'Awdīšō' de Nisibe, Ibn aṭ-Ṭayyib et Ibn Suleyman. Selon ces auteurs, les dangers de la route auraient motivé la première lettre des pères occidentaux qui conférait à Séleucie une certaine autonomie¹⁹³. Ces textes sont tardifs et adaptent les circonstances à une situation largement postérieure. La théorie de la pentarchie s'impose tardivement dans l'Église syrienne orientale, et l'indépendance stipulée sous Dadišō' s'apparente davantage à une proclamation d'hégémonie sans impliquer une rupture avec l'Église universelle. Le critère d'espionnage est-il justifié comme facteur déclenchant d'une proclamation d'autonomie ?

L'existence d'espions royaux, appelés « yeux et oreilles du roi », dans les cités est bien connue. Héritage achéménide, ce corps était chargé d'observer la conduite de ses concitoyens, en particulier les

étrangers et les minorités religieuses¹⁹⁴. Mais dans le cas précis de notre épisode, face aux Romains, les chrétiens de l'empire perse étaient renvoyés à leur identité perse. Les relations politiques entre les deux empires prévalaient dans cette affaire sur l'appartenance à la minorité chrétienne et le critère d'espionnage devenait tout relatif. La position de Mari Ibn Suleyman, le premier à évoquer l'événement, est peut-être significative : le chroniqueur a ainsi valorisé l'identité perse de son Église. L'accusation d'espionnage et la persécution qui s'ensuit ne sont possibles que dans un contexte post-constantinien. L'histoire d'Aḥadābūhī et de son compagnon accréditait la distinction entre chrétiens des deux empires, et renforçait pour les chrétiens de l'extérieur l'ancrage politique et social de l'Église de Perse dans l'empire iranien.

Les *Actes des martyrs persans* corroborent la relation établie entre ce type d'accusation et la conversion de Constantin. La période de persécutions déclenchées sous Šāpūr II coïncidait avec l'influence du nouvel empereur chrétien dans l'empire rival. Les chrétiens iraniens ont dû subir l'attraction du pays chrétien voisin, en paix et prospère¹⁹⁵, et dans cette perspective, pouvaient aisément être accusés de complicité avec César. Mais l'incident d'Antioche laisse entrevoir une autre perception des chrétiens en territoire iranien, celle d'agents perses travaillant pour le pouvoir. Si l'on en croit la *Chronique de Séert*¹⁹⁶, Siméon Bar Sabba'ē aurait été un temps ami de Šāpūr II. Les chrétiens réfractaires à ce contrôle étatique pouvaient être livrés aux autorités par leurs propres pasteurs : Aphraate dénonce avec vigueur le « pasteur indigne » se comportant en prince de cour, plein d'arrogance et au service de ses intérêts¹⁹⁷. La description anonyme d'Aphraate derrière laquelle on reconnut Bar Sabba'ē montre assez les arguments de proche collaboration dont pouvait se prévaloir l'accusé.

Par-delà les critères d'indépendance vis-à-vis de Rome, il y a bien, sous-jacente, une prise de distance

¹⁹⁴ Par exemple à Babylone, Philostrate, *Vita Apollonii* I, 27.

¹⁹⁵ Aphraate, *Exposés* V, §2, 24. Sur la lettre de Constantin à Šāpūr II, Eusèbe, *De Vita Constantini* IV, 9-13 ; Sozomène, *HE* II, 15 ; Théodoret de Cyr *HE* I, 25 ; Gélase, *HE* III, 11, 1-11. BATIFFOL, P., 1914, p. 90. WINKELMANN, F., 1962, p. 198-205. DE DECKER, D., 1979, p. 99-116.

¹⁹⁶ SCHER, A., 1907, p. 297 [87], §27.

¹⁹⁷ *Exposé* XIV, 44, Cf. BARNES, T. D., 1985, p. 126-136. Sur l'identification du « troubleur » avec Pāpā, FIEY, J. M., 1968, p. 449-454. PIERRE, M.-J., in LE BOULLUEC, A., (éd.), 1995, p. 243-279.

¹⁹¹ JULLIEN, C. JULLIEN, F., 2001.

¹⁹² DAUVILLIER, J., 1942, col. 306-307. Cf. LAHAM, L., 1968, p. 122-123.

¹⁹³ CHABOT, J.-B., 1902, p. 290-295.

vis-à-vis de la “capitale de l'Orient”, Antioche. De fait, il est frappant de constater la reprise de l'une des prérogatives antiochéennes, l'autorité de Pierre, par le siège de Séleucie ! Il est vraisemblable que cette attitude trahisse le contexte politico-ecclésiastique prévalant à la fin du IV^e-début V^e siècle. La figure de Pierre était l'un des prétextes pour l'élévation au rang de patriarcat (ainsi pour Antioche, Rome, Alexandrie *via* Marc, et de manière plus problématique la “nouvelle Rome”, Constantinople). Pour s'affirmer comme autorité de l'Orient, le siège de Séleucie justifiait ses prérogatives et son indépendance par la récupération de la figure du prince des apôtres. Dans la ligne des synodes, les listes patriarcales, en adoptant cet axe, se positionnaient du même coup par rapport au pays des Romains et à ses grands sièges religieux. Jérusalem seule, parce qu'elle n'entre pas dans le cadre d'une revendication de traditions pétriniennes, pouvait servir de refuge à la consécration suprême d'Aḥadābūhī, après certains de ses prédécesseurs ; la ville allait être intégrée dans la tradition des origines du siège de Séleucie.

CONCLUSION

Le choix d'Antioche par les listes patriarcales comme lieu de consécration pouvait s'appuyer sur trois critères :

- d'une part, l'importance de la capitale de l'Orient dans son héritage apostolique, avec en particulier les deux figures emblématiques de Pierre et de Paul, et celles des évangélistes ;
- d'autre part, son influence politique sur l'Orient romain jusqu'au relais constantinopolitain ;
- enfin, Antioche était le centre métropolitain le plus proche de la frontière.

À ces considérations s'ajouteraient peut-être aussi le souvenir collectif de la venue en territoire iranien des déportés des campagnes de Šāpūr I^{er} dans l'Antiochène, et la mémoire du passage d'un primat, Démétrianus, et de son clergé : une réflexion *a posteriori* a pu s'établir à partir d'un fait social et religieux aux conséquences marquantes pour l'expansion de la foi chrétienne.

À une époque beaucoup plus tardive, Yahya Ibn Jarir décrivait ainsi le rôle attribué à chacune des grandes cités érigées en patriarcat : le titulaire du siège d'Antioche avait la charge de consacrer le *myron*, c'est-à-dire l'huile du baptême ; c'est à celui d'Éphèse que revenait celle des investitures ; à celui d'Alexandrie incombait celle des tribunaux ecclésiastiques.

Mais il ajoutait que la proximité d'Antioche avec les régions orientales fit déporter sur la ville le droit de consécration catholicosale pour tout l'Orient ¹⁹⁸. Cet argument de proximité était apparemment le plus décisif.

Ainsi apparaissent les limites juridiques du droit ecclésiastique de l'Église d'Antioche dont l'autorité ne s'étendit jamais au-delà des frontières romaines ; seuls les canons arabes apocryphes de Nicée, tardifs, lui conféraient un droit de regard sur le siège de Séleucie. L'intégration au sein de la collection canonique des synodes orientaux des pseudo-lettres des « Pères occidentaux » renforçait le rattachement ultérieur à l'Occident. Cette influence occidentale s'explique en particulier par l'acceptation d'une base juridique canonique byzantine à l'origine d'une réorganisation de l'Église de Perse, et par la référence spirituelle antiochéenne qui allait fournir les cadres de réflexion théologique de l'Église syrienne orientale. En matière de droit, les liens informels entre Séleucie et Antioche, entre l'Église de Perse et les autres Églises, éclairent l'évolution politico-religieuse du siège de Séleucie-Ctésiphon vers une hégémonie de plus en plus affirmée, au moment où Byzance élargissait son champ d'influence au détriment d'Antioche. L'indépendance statutaire proclamée par le synode de 424, bien avant Chalcédoine, exprime le résultat d'une évolution interne dont le paroxysme s'exprima par une rupture définitive sous Baršauma, avec l'imposition de la théologie dyophysite à toute l'Église de Perse. L'acceptation des canons apportés par Marūtha de Maipherqaṭ semblait concéder un rôle majeur aux pères d'Occident, mais nous avons souligné combien cette subordination principalement législative (avec quelques nuances) était tempérée par la perception d'une égalité entre primats.

La récupération des grandes figures apostoliques des principaux centres religieux pouvant avoir une certaine influence sur la zone euphratéenne est l'un des traits dominants par lequel les chroniqueurs caractérisent le siège de Séleucie : l'apôtre Thomas, protecteur de la cité d'Édesse, est intégré comme figure de proue des fondateurs de l'Église en Perse et Mésopotamie ; l'appropriation de Pierre par les synodes, correspondant aux phases essentielles de l'évolution vers une autonomie du siège, justifiait l'essor de l'autorité patriarcale. En se forgeant un renom apostolique, Séleucie-Ctésiphon s'arrogeait

¹⁹⁸ KHOURI-SARKIS, G., 1967, p. 451-452, §§76-77.

ainsi un rôle central dans l'histoire des origines chrétiennes en Babylonie. Les listes patriarcales et les actes synodaux se situent donc dans l'axe d'indépendance de l'Église de Perse. Le rôle de Jérusalem est tardif et en rien comparable aux grandes cités à forte communauté chrétienne : elle restera toujours en retrait par rapport aux luttes de préséance qu'imposait à Rome et à Constantinople l'établissement *in situ* du pouvoir politique et religieux. Même dans l'ordre pentarchique, la place de Jérusalem devait être largement substituée et absorbée par Séleucie-Ctésiphon dans sa politique de positionnement. Ce rattachement à Jérusalem apparaissait surtout comme un gage de la crédibilité hiérarchique, concrètement perceptible dans l'ancrage davidique et messianique du primat perse.

« Apôtres des confins » : ainsi sont apparus les premiers missionnaires chrétiens de l'Orient iranien. Ces « confins » sont d'abord ceux de l'empire des Arsacides puis des Sassanides, et, parallèlement, ceux de l'empire romain dans ses prolongements les plus orientaux. Mais les « confins » renvoient surtout à ce bout du monde, à cet ailleurs inconnu aux limites de l'oïkouménè, terre de conquêtes. « Jusqu'à », « jusqu'aux frontières »... sont des expressions *leitmotifs* des récits apostoliques, soulignant ce déplacement vers le plus lointain. La volonté d'une christianisation de tout l'espace justifiait les rencontres extraordinaires ou les destinations mythiques des évangélisateurs : « Gog et Magog », « pays des anthropophages », pénétration en terre scythe ou barbare.

À partir d'un point de vue original, celui des dynamiques de christianisation et des mouvements à l'origine d'un ancrage du christianisme au-delà de l'Euphrate, des perspectives nouvelles ont été dégagées.

Une étude de critique historique a montré l'intégration dans l'histoire religieuse des chrétiens de Perse de traditions apostoliques touchant à l'espace iranien. Une histoire de la christianisation ne peut se comprendre sans cet éclairage qui participe d'une représentation des origines : nombre de situations intra-ecclésiales ultérieures (dissensions de la fin du III^e-début du IV^e siècles, schismes, traditions d'oppositions régionales) ne s'expliquent qu'à la lumière de ces récits apostoliques.

La nécessité de prendre en compte le phénomène de christianisation dans toutes ses dimensions imposait de considérer ses processus et ses mécanismes. Ainsi, les indices d'une tradition araméenne et palestinienne très ancienne, véhiculés par le biais d'expressions littéraires et de transmissions terminologiques spécifiques, ont pu être repérés dans la

sphère syro-mésopotamienne avant les premières déportations de Šāpūr I^{er}, suggérant des missions entre la Palestine et l'espace oriental mésopotamien. L'examen du réseau routier établit avec certitude des liaisons directes entre ces deux régions.

Parmi ces processus, il convenait d'évaluer les traces d'une dynamique missionnaire auprès de groupes de sensibilité judaïque. L'examen de la réceptivité des communautés juives à des doctrines nouvelles restait à établir ; il a permis de dégager des marges d'ouverture dans les zones extérieures au Bēth-Aramāyē, en particulier en Mésène, en Susiane et en Médie. L'utilisation par les évangélisateurs chrétiens de manuels catéchétiques juifs (avec thématique « des deux voies ») est apparu comme un indice fort de pénétration de ce milieu.

Par ailleurs, la mise en évidence de mouvements chrétiens diversifiés suggère la venue d'évangélisateurs itinérants dans l'empire iranien. Nous avons pu montrer, en valorisant ce « monde de l'itinérance », la présence dans les mêmes espaces géographiques d'actions missionnaires en rivalité. Dans la typologie des mouvements de christianisation, le courant de la *paideia* apparaît comme un phénomène religieux et culturel essentiel mettant en valeur l'émergence d'un type d'évangélisateur, le *philoponos*. D'autre part, tous ces éléments témoignent du rôle décisif de certains centres d'envoi dans l'évangélisation de l'empire arsacide puis sassanide, en particulier celui d'Édesse.

Nos investigations relatives au phénomène baptiste dans l'empire iranien nous ont conduit à observer la part essentielle de ce mouvement dans la diffusion d'éléments chrétiens avant les transferts de prisonniers romains en Iran. Cet aspect ouvre une perspective importante quant à la dynamique potentielle représentée par ce mouvement pour l'implantation primitive de noyaux christianisants au-delà de l'Euphrate. Un inventaire méthodique de la documentation a permis de l'évaluer et de la caractériser.

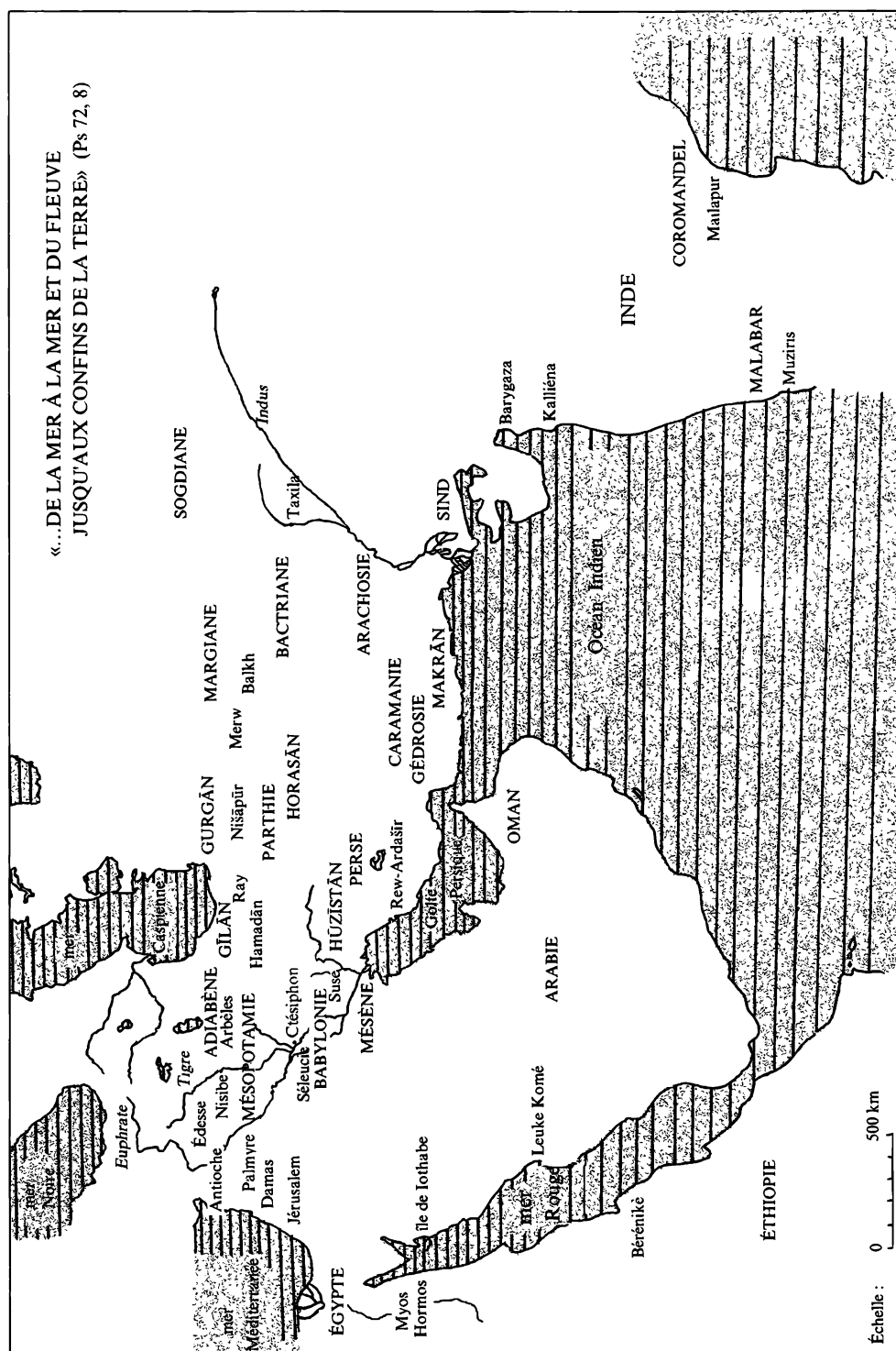
Les premières déportations du milieu du III^e siècle constituent l'un des mouvements historiques majeurs pour la diffusion du christianisme sur le sol iranien. Notre enquête a pu clairement montrer que le comportement communautaire des chrétiens installés dépendait en grande partie de leur intégration sociale et économique dans la société iranienne. L'apport de ces chrétiens (parfois avec tout leur clergé) eut une incidence fondamentale sur la structure ecclésiale en Perse. L'observation d'une bipolarité intra-ecclésiale témoigne de certaines survivances culturelles fortes (en particulier dans les captivités de Margiane et de Gurgān) sans révéler de fracture trahissant une mauvaise intégration des déportés ou des tendances sécessionnistes. Les cas de double épiscopat sont souvent l'expression d'une co-administration locale. Par ailleurs, l'existence de *poleis* grecques dans l'empire n'eut pas d'incidence autonomiste ou identitaire marquante pour les déportés grecs. Ainsi donc, les chrétiens déportés en Iran dans les convois de Šāpūr I^{er}, tout en contribuant à donner au christianisme un élan décisif aux conséquences déterminantes, ne sont pas les premiers évangélisateurs sur ce sol ; le processus de christianisation fut sans doute amorcé dans l'espace occidental et méridional iranien avant l'avènement des Sassanides à la faveur d'une situation politique tolérante et d'une faible influence de la caste sacerdotale mazdéenne.

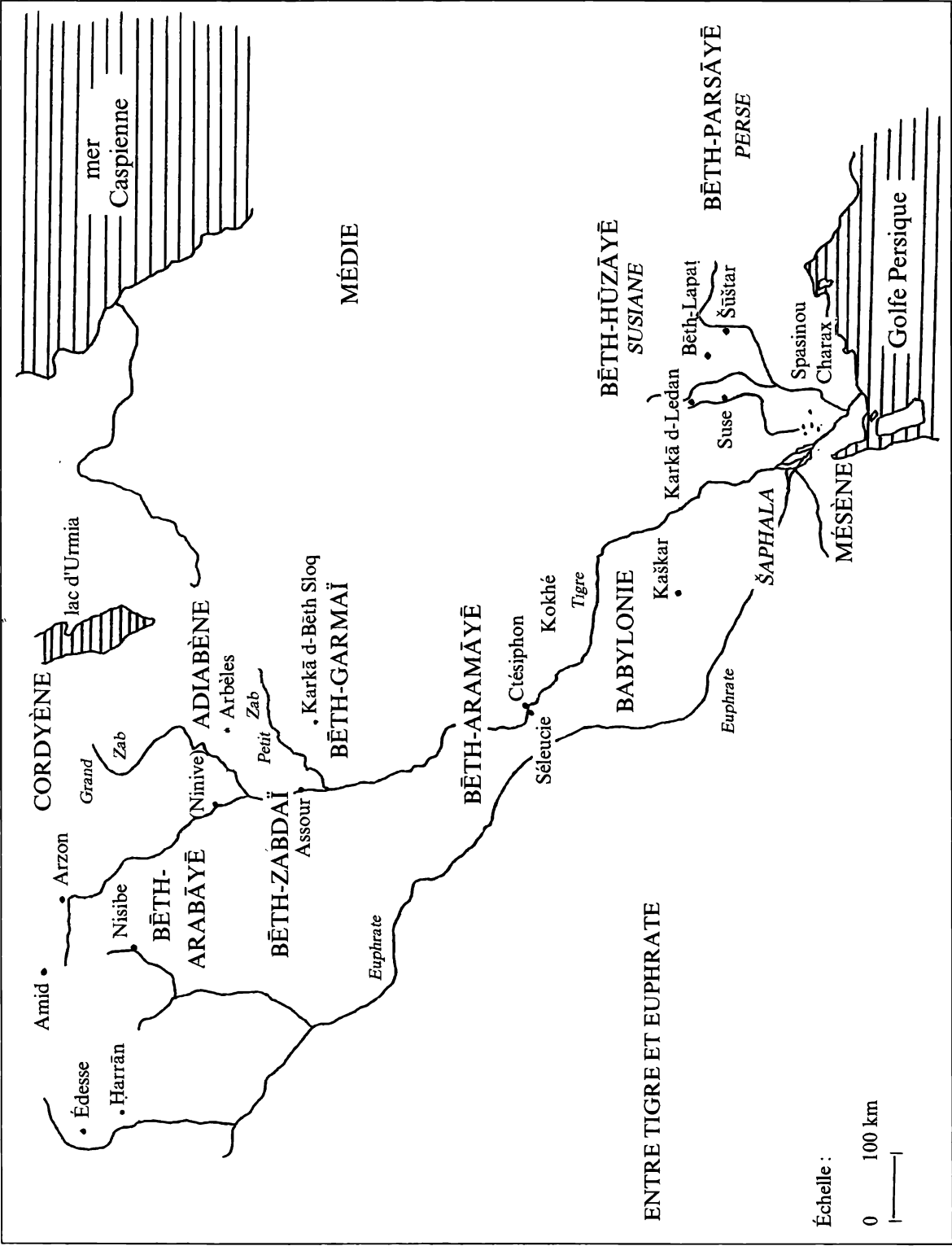
La prise en compte des traditions d'évangélisation a conduit dans un dernier temps à nous interroger sur la pertinence du rôle conféré à Antioche, la métropole de l'Orient, par les listes patriarcales de l'Église de Perse. De fait, les allusions à un rattachement antiochéen (en particulier avec Aḥadābūhī, ou dans l'épisode qui opposa Milès à Pāpā) restent épisodiques et conjoncturelles. Incontestablement, la référence à Antioche apparaît comme le fruit d'une évolution interne ayant partie liée à l'histoire juri-

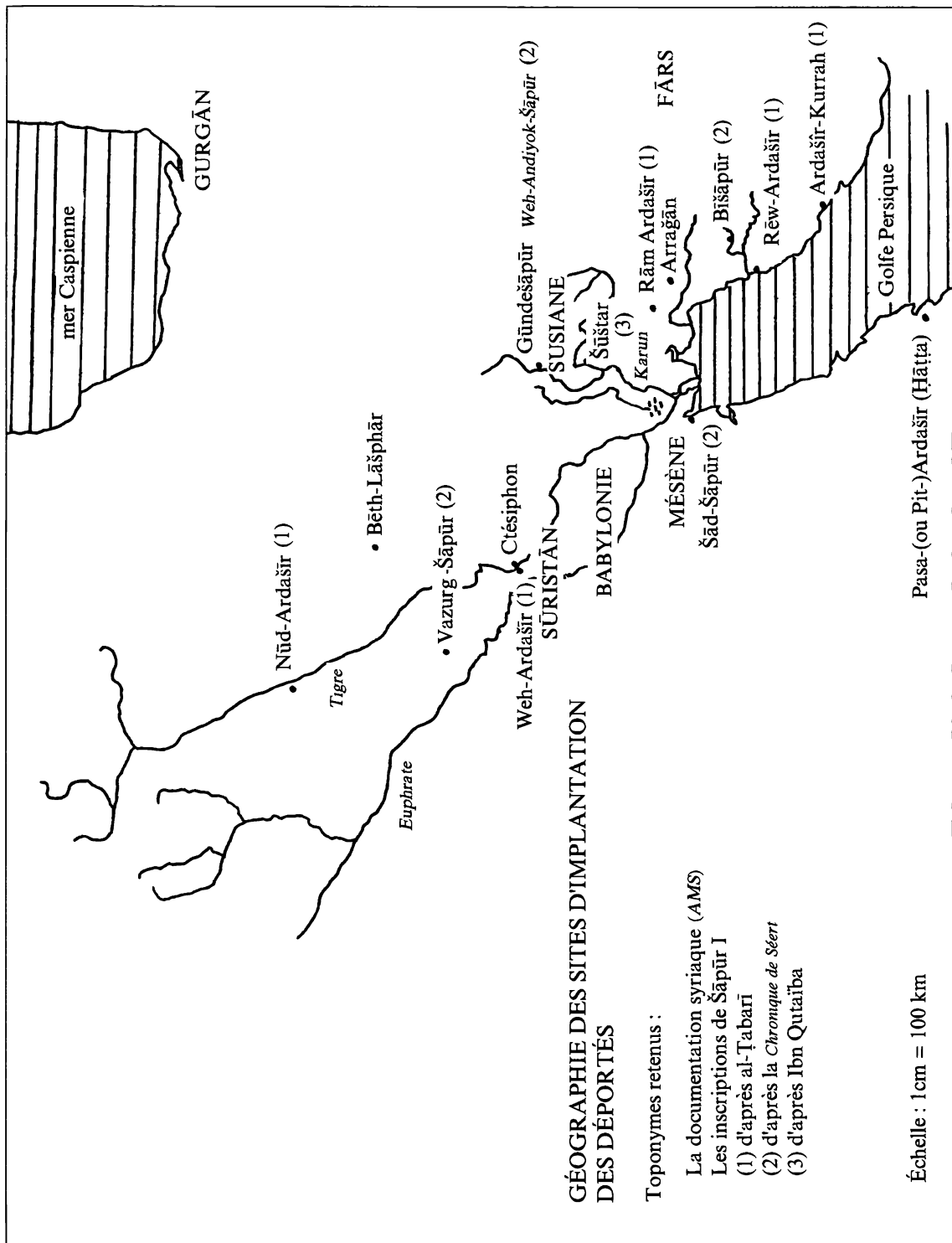
dique du siège de Séleucie et nous avons pu cerner les limites de ce droit ecclésiastique selon une démarche originale : la prise en compte du statut effectif d'Antioche a permis de saisir la non-légitimité de sa position primatiale sur l'Orient.

Notre investigation a montré qu'on ne peut comprendre la politique de positionnement du siège de Séleucie sans prendre en considération sa "stratégie apostolique", unique dans l'histoire des sièges patriarcaux : à partir d'un regard rétrospectif sur son histoire, l'Église de Perse récupère les prérogatives davidiques, revendiquant une "messianité" aussi prestigieuse que celle du *reš galutha* ; elle glorifie la parenté des premiers évêques de Séleucie avec la famille même de Jésus, et s'attribue le prestige de l'apôtre Pierre au bénéfice d'une hégémonie et d'une valorisation du patriarcat.

L'Église de Perse vécut au IV^e siècle une progressive mutation, réinvestissant ses origines judaïques, établissant ses structures hiérarchiques au plus haut niveau, luttant contre toute forme de déviations. Les quarante années de persécution sous Šāpūr II ne désintégreront pas totalement ce mouvement. Il faudra néanmoins attendre le synode de Mār Isaac en 410 pour marquer vraiment l'institutionnalisation officielle de cette Église, grâce aux apports structurants nicéens transmis par Marūtha de Maypherqaṭ. Ce mouvement de hiérarchisation interne se réalise paradoxalement à un moment où se renforce le mazdéisme qui s'affirme de plus en plus comme religion officielle de l'empire sassanide. Cette évolution s'explique chez les chrétiens par la volonté d'un ancrage en milieu iranien. La consolidation étatique du zoroastrisme encouragea donc indirectement l'iranisation du christianisme, religion "étrangère", et la prise de conscience de son identité perse.







Dynastie des Arsacides ¹

247 av. notre ère	Arsace I
217 ou 214	Arsace II
c. 191	Phriapite
c. 176	Phraate I
c. 171	Mithridate I
c. 139/8	Phraate II
c. 127	Artaban I
c. 124/3	Mithridate II
c. 90	Gortaze I
	Orode I
78 ou 77	Sinatruk
71 ou 70	Phraate III
58/7	Orode II
avant 53	Mithridate III
c. 39	Pacorus I
c. 40	Phraate IV
invasion 32-30	Tiridate
3/2	Phraate V
5/6 de notre ère	Orode III
8/9	Vonones I
10/11	Artaban II
36	Tiridate II
37	Cinnanus
39-45	Vardane
43/4-50/1	Gortaze II
50/1-76/7 ou 79	Vologèse I
55	Vardane II
77/8-78/9	Vologèse II
77/8-86/7	Pacorus II
79/80-80/1	Artaban III
vers 85	Naissance de Marcion à Sinope
92/3-95/6	Pacorus II
104/5-107/8	Vologèse III
108/9-127/8	Osroès
-c. 110	Pacorus II
111/2-146/7	Vologèse III
116-117	Prise de Séleucie par Trajan
117	Parthamaspatès
± II ^e s.	Apostolat de Mār Māri dans la vallée du Tigre ?
c. 130-147	Mithridate IV
144	Rupture de Marcion avec l'Église
147/8-190/1	Vologèse IV
± 154-222	Bardesane en Osroène

163-164	Expédition de Lucius Verus contre les Parthes
190/1-207/8	Vologèse V
195	Expédition de Septime Sévère. Création de la province d'Osroène
177-212	Abgar VIII le Grand, roi d'Édesse
198-199	Septime-Sévère détruit Séleucie
175/180	Diatessaron par Tatien
vers 180	Apostolat d'Addaï à Édesse ?
195-197	Occupation romaine à Édesse
198	Création de la province romaine de Mésopotamie
207/8-221/2	Vologèse VI
213	Édesse, colonie romaine
c. 213-c. 224	Artaban IV, dernier souverain de la dynastie Arsacide
216	Naissance de Māni en Babylonie
224- 240	Ardašīr I : début de la dynastie sassanide dans l'empire iranien. Invasions perses en Syrie du Nord
232	Transfert des reliques de S. Thomas à Édesse
240-270	Šāpūr I
240/241	Ḥatra détruite par les Perses
240-274 ou 276/7	Début de la mission de Māni
243-244	Campagne contre les Romains à Misikhē. Mort de Gordien IV
250-251	Persécution de Dèce dans l'empire romain
251-254	Siège de Nisibe. Bataille de Barbalissos, victoire contre les Romains.
253	Prise d'Antioche par les Perses
256	Abandon de Doura-Europos
259-260	Troisième offensive perse en Mésopotamie du Nord. L'empereur Valérien est capturé
270-271	Hormizd I
271-274	Vahrām I
274-293	Vahrām II. Persécution contre les chrétiens et les manichéens. Apogée de l'autorité de Kirdīr, chef des mages.
276	Mort de Māni
293	Vahrām III
293-302	Narseh. Fin des persécutions
± 301/302	Eusèbe de Césarée rédige son Histoire ecclésiastique
302-309	Hormizd II. Reprise des persécutions
306-373	Éphrem
309-379	Šāpūr II

¹ Pour les durées de règne des souverains arsacides et sassanides, nous adoptons celles proposées par *The Cambridge History of Iran* 3/1, 1983, réimpr. 1996², p. 98-99 et 178.

vers 310	Pāpā, primat de Séleucie-Ctésiphon	486	Synode de Séleucie sous Acace (485-495/6). Autocéphalie du siège de Séleucie-Ctésiphon
324	Constantin		
325	Concile œcuménique de Nicée. Condamnation d'Arius	489	Fermeture de l'« école des Perses » à Édesse
336-337	Les exposés d'Aphraate, le Sage Persan		Zāmāsp
339	Début de la persécution des chrétiens dans l'empire sassanide	496-498	Synode de Babāi (457-484)
vers 341	Martyre de Siméon Bar Sabba'ē, primat de Séleucie-Ctésiphon	497	Crise patriarcale entre les évêques Élisée et Narsai.
360/1-363	Julien l'apostat	524-537	Khosrau I. Guerre contre Byzance
363	Nisibe cédée aux Perses	531-579	Prise d'Antioche
376-393	Diodore évêque de Tarse	540	Défaite des troupes byzantines en Arménie
378-395	Théodose	543	Synode de Mār Aba I ^{er} .
379-383	Ardašīr II	544	Concile de Constantinople : condamnation de Théodore de Mopsueste et de Diodore de Tarse
381	Concile de Constantinople	553	Synode de Mār Joseph
383-388	Šāpūr III		Jacques Baradée. Première organisation monophysite
388-399	Vahrām IV		Hormizd IV. Guerre contre Byzance
392-428	Théodore de Mopsueste	554	Empereur Maurice près de Ctésiphon
399-420	Yazdegerd I. Période de tolérance pour les chrétiens	559	Synode d'Īšō'yahb I ^{er} (582-595)
410	Synode de l'Église de Perse sous Mār Isaac (399-410). Adoption des décisions de Nicée, apportées par Marūtha, évêque de Maipherqat	579-590	Vahrām VI
420-438	Vahrām V. Persécutions	581	Khosrau II
424	Synode de Dadišō' (421-456). Évolution de l'Église de Perse vers l'autonomie	585	Guerre romano-perses
Ve-VI ^e s.	Marcionisme actif en Perse	590-591	Synode de Grégoire I ^{er} (605-609). Adoption du nestorianisme par l'Église syro-orientale
428-450	Nestorius, évêque de Constantinople	590/1-628	Prise de Jérusalem par les Perses
431	Concile d'Éphèse. Condamnation de Nestorius	603-628	Victoire d'Héraclius sur les Perses à Ninive
438-457	Yazdegerd II. Persécution dès 445	605	Kavād II
449	Brigandage d'Éphèse	614	Ardašīr III
451	Concile de Chalcédoine. Condamnation du monophysisme	627	Šahrvarāz
457-459 (?)	Hormizd III	628	Bōrāndukht
459-484	Péroz	628-629	Yazdegerd III. Fin de la dynastie sassanide
484-488	Balaš	629	Prise de Ctésiphon. Conquête de la Perse par les Arabes
484	Synode de Bēth-Lapaṭ. Influence de Baršauma de Nisibe.	630-631	Synode de Guiwarguis I ^{er}
488-496	Kavād I	632-651	
		637-641	
		676	

ABRÉVIATIONS

AMS	<i>Acta Martyrum syriace</i> I-VII, Paris-Leipzig, 1890-1897, réimpr. 1968, éd. P. Bedjan.
AnBoll	<i>Analecta Bollandiana</i> , Bruxelles.
ANRW	<i>Aufstieg und Niedergang der Römischen Welt</i> , Berlin.
Ant. Jud.	<i>Antiquités judaïques</i> , Flavius Josèphe.
ASS	<i>Acta Sanctorum</i> , Anvers-Bruxelles, 1643-.
BHG	<i>Bibliotheca Hagiographica Graeca</i> , (= <i>Subsidia Hagiographica</i> 8a), Bruxelles, 1957 ³ , éd. F. Halkin ; id., <i>Novum Auctarium Bibliothecae Hagiographicae Graecae</i> I, (= <i>Subsidia Hagiographica</i> 65), Bruxelles, 1984.
BHL	<i>Bibliotheca Hagiographica Latina antiquae et mediae aetatis novum supplementum</i> , (= <i>Subsidia Hagiographica</i> 70), Bruxelles, 1986, éd. H. Fros.
BHO	<i>Bibliotheca Hagiographica Orientalis</i> , Bruxelles, 1910, réimpr. 1954.
CHI	<i>The Cambridge History of Iran</i> , éd. E. Yarshater, Cambridge, 1983, réimpr. 1996 ² .
CRAI	<i>Comptes rendus des séances de l'Académie des Inscriptions et Belles Lettres</i> , Paris.
CSCO	<i>Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium</i> , Paris-Louvain, 1903-.
DHGE	<i>Dictionnaire d'Histoire et de Géographie Ecclésiastiques</i> , Paris, 1912-.

DTC	<i>Dictionnaire de théologie catholique</i> , Paris, 1930-.
GJ	<i>Guerre des Juifs</i> , Flavius Josèphe.
HE	<i>Histoire Ecclésiastique</i> .
IsMEO	<i>Istituto Italiano per il Medio ed Estremo Oriente</i> , Rome.
NTA	<i>New Testament Apocrypha</i> I-II, éd. W. Schneemelcher, trad. R. McL. Wilson, Westminster, 1991-1992.
OCA	<i>Orientalia Christiana Analecta</i> , Rome.
OCP	<i>Orientalia Christiana Periodica</i> , Rome.
PG	<i>Patrologiae cursus completus, series Graeca</i> , Paris, éd. J.-P. Migne.
PL	<i>Patrologiae cursus completus, series Latina</i> , Paris, éd. J.-P. Migne.
PO	<i>Patrologia Orientalis</i> , Paris, 1907-, éd. R. Graffin, F. Nau.
PS	<i>Patrologia Syriaca</i> , Paris, 1894-1927, éd. F. Graffin.
RB	<i>Revue Biblique</i> , Jérusalem, 1892-.
SC	<i>Sources Chrétiennes</i>
TB	<i>Talmud de Babylone</i> .
TJ	<i>Talmud de Jérusalem</i> .
ZDMG	<i>Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft</i> , Leipzig, Wiesbaden.

BIBLIOGRAPHIE

Pour les références bibliques, nous avons adopté la classification et la nomenclature de la Bible de Jérusalem ; le chapitre est signalé en chiffres romains, les versets en chiffres arabes.

Pour la littérature apocryphe, nous renvoyons aux abréviations proposées par l'Association pour l'Étude de la Littérature Apocryphe Chrétienne.

Sources mazdéennes

- Inscription de Šāpūr I^{er} : HENNING, W. B., 1977 : « The Great Inscription of Šāpūr I », *Bulletin of the School of Oriental Studies*, 1938, 545-571 ; 1977, réimpr. W. B. Henning *Selected Papers*, (= *Acta Iranica* 14), Leiden, p. 573-599. HENNING, W. B., 1954 : « Notes on the Great Inscription of Šāpūr I », *Prof. Jackson Memorial Volume*, Bombay, p. 40-54. 1977 (réimpr.) : W. B. Henning *Selected Papers*, (= *Acta Iranica* 14), Leiden, p. 415-429 ; MARICQ, A., 1958 : « Classica et Orientalia. V- Res Gestae Divi Saporis », *Syria* 35/3-4, p. 295-360 ; HUYSE, Ph., 1999/1-2 : *Die dreisprachige Inschrift Šābuhrs I. an der Ka'ba-i Zardušt (ŠKZ)*, (= *Corpus Inscriptionum Iranicarum Part III. Royal Inscriptions, with their parthian and greek versions Texts I. Pahlavi Inscriptions*), Londres.

- Inscriptions de Šāpūr I^{er} et de Kirdīr : SPRENGLING, M., 1953 : *Third Century Iran. Sapor and Kartir*, Chicago.
- Inscriptions de Kirdīr : GIGNOUX, Ph., 1991 : *Les quatre inscriptions du mage Kirdīr. Textes et concordances*, (= *Studia Iranica. Cahier* 9), Paris.
- Inscription de Naqš-i Rūstam : CHAUMONT, M.-L., 1960 : « L'inscription de Kartir à la "Ka'bah de Zoroastre" (texte, traduction, commentaire) », *Journal Asiatique* 248, p. 339-380. McKENZIE, D. N., 1989 : *The Sasanian Rock Relief at Naqsh-e Rostam*, (= *Iranische Denkmäler* I), Berlin. HINZ, W., 1990 : « Die Inschrift des Hohenpriesters Kirdir am Tur von Naqsh-e Rostam », *Archäologische Mitteilungen aus Iran* NF 3, p. 251-266.
- Inscription de Sar Mašhad : GIGNOUX, Ph., 1968 : « L'inscription de Kartir à Sar Mašhad », *Journal Asiatique* 261, p. 387-418.
- Inscriptions sassanides : BACK, M., 1978 : *Die sasanidischen Staatsinschriften*, (= *Acta Iranica* 18), Téhéran, Liège.
- Lettre de Tansar : DARMESTETER, J., 1894 : « La lettre de Tansar », *Journal Asiatique*, p. 185-250 ; trad. p. 502-555. BOYCE, M., 1968 : *The Letter of Tansar*, (= *Istituto italiano per il Medio ed Estremo Oriente. Literary and Historical Texts from Iran* 1), Rome.
- Škand-Gumānik Vičār : DE MENASCE, J., 1945 : *Une apocryphe mazdéenne du IX^e siècle. Škand-Gumānik*

Vičār. *La solution décisive des doutes*, (= *Collectanea Friburgentia* NS 30), Fribourg.

Sources syriaques (et arméniennes)

- *Acta Martyrum et Sanctorum* : BEDJAN, P., 1890-1897 : *Acta Martyrum et Sanctorum* I-VII, Paris.
- *Ancient Syriac Documents* : CURETON, W., 1864 : *Ancient Syriac Documents*, Londres.
- *Anecdota Syriaca* : LAND, J. P. N., 1868 : *Anecdota Syriaca* II, Lyon.
- *Aphraate, Exposés* : PARISOT, J., 1907 : « Aphraatis Sapientis Persae Demonstrationes », *PS* 1/2, Paris, p. 1-489. PIERRE, M.-J., 1988 : *Aphraate le Sage persan. Les Exposés* I, (= *SC* 349), Paris ; 1989 : II, (= *SC* 359), Paris.
- *Barhebraeus, Chronique ecclésiastique* : ABBELOOS, J.-B., LAMY, T. J., 1872 : *Gregorii Barhebraei Chronicon ecclesiasticum* I-II, Louvain ; 1877 : III, Paris.
- *Barhebraeus, Chronique syriaque* : BEDJAN, P., 1890 : *Gregorii Barhebraei Chronicon Syriacum*, Paris. BUDGE, E. A. W., 1932, réimpr. 1976 : *The Chronography of Gregory Abou'l Faraj* I-II, Londres, Amsterdam.
- *Barḥadbešabba, Cause* : SCHER, A., 1908 : « Mar Barḥadbšabba 'Arbaya, évêque de Halwan (VI^e siècle). Cause de la fondation des écoles », *PO* 4, Paris, p. 316-404. NAU, F., 1932 : « Barḥadbešabba 'Arbaya. Cause de la fondation des écoles » I, *PO* 23, Paris, p. 181-343.
- *Breviarum syriacum* : MARIANI, B., 1956 : *Breviarum syriacum*, (= *Rerum ecclesiasticarum documenta. series minor : subsidia studiorum* 3), Rome.
- *Caverne des trésors* : BUDGE, E. A. W., 1927 : *The Book of the Cave of Treasures*, Londres. BATTISTA, A., BAGATTI, B., 1979 : *La Caverna dei Tesori*, (= *Studium Biblicum Franciscanum collectio minor* 26), Jérusalem. RI, S.-M., 1987 : *La Caverne des trésors. Les deux recensions syriaques*, (= *CSCO* 487, script. syr. 208), Louvain.
- *Chronicon civile* : RAḤMANI, I. E., 1904 : *Chronicon civile et ecclesiasticum anonymi auctoris, quod ex unico codice edesseno primo edidit Ignatius Ephrem III Rahmani*, Charfé-Beyrouth.
- *Chronique ad annum 724 pertinens* : BROOKS, E. W., CHABOT, J.-B., 1904 : « Chronicon miscellaneum ad annum Domini 724 pertinens », *Chronica Minora* II, (= *CSCO* 3, script. syr. 4), Louvain.
- *Chronique ad annum 846 pertinens* : BROOKS, E. W., CHABOT, J.-B., 1904 : « Chronicon ad annum 846 pertinens », *Chronica minora* II, (= *CSCO* 3-4, script. syr. 3-4), Louvain.
- *Chronique ad annum 1234 pertinens* : CHABOT, J.-B., 1937 : *Chronicon ad A. C. 1234 pertinens* I. *Praemisum est Chronicon anonymum ad A. D. 819 pertinens*, (= *CSCO* 109, script. syr. 56), Louvain. ABOUNA, A., FIEY, J. M., 1974 : *Anonymi auctoris Chronicon ad A. C. 1234 pertinens*, (= *CSCO* 354, script. syr. 154), Louvain.
- *Chronique anonyme* : GUIDI, I., 1903-1905 : « Chronicon anonymum », *Chronica minora* I, (= *CSCO* 1-2, script. syr. 1-2), Louvain.
- *Chronique d'Arbèles* : MINGANA, A., 1907 : *Histoire de l'Église d'Adiabène sous les Parthes et les Sassanides* par Mšīḥa-Zkha (VI S.), (= *Sources syriaques* I/1), Mossoul, Leipzig. SACHAU, E., 1915 : *Die Chronik von Arbela. Ein Beitrag zur Kenntnis des ältesten Christentums im Orient*, (= *Abhandlungen der Königl. Preussischen Akademie der Wissenschaften* 6), Berlin. ZORELL, F., 1927 : « Chronica Ecclesiae Arbelensis ex idiomate Syriaco in Latinum vertit », *Orientalia Christiana* 8, p. 144-204. KAWERAU, P., 1985 : *Die Chronik von Arbela*, (= *CSCO* 467-468, script. syr. 199-200), Louvain.
- *Chronique d'Édesse* : GUIDI, I., « Chronicon edessenum », *Chronica Minora*, (= *CSCO* 1, script. syr. 1), Louvain, 1903. PRAETORIUS, F., 1912 : « Zum Chronicon Edessenum », *ZDMG* 67, 570.
- *Chronique maronite* : BROOKS, E. W., CHABOT, J.-B., 1904 : « Chronicon maroniticum », *Chronica minora* II, (= *CSCO* 3-4, script. syr. 3-4), Louvain.
- *Concile de Nicée* : BRAUN, O., 1898 : *De sancta Nicæna synodo, syrische Texte des Maruta von Maipherkat*, (= *Kirchengeschichtliche Studien* 4/3), Münster i. W.
- *Denys Bar Ṣalibi, Commentaire* : SEDLACEK, I., CHABOT, J.-B., 1906 : *Dionysii Bar Ṣalibī. Commentarii in Evangelia* I/1, (= *CSCO* 15-16, script. syr. 98-99), Louvain.
- *Denys de Tellmahré, Chronique* : CHABOT, J.-B., 1927 : *Incerti auctoris Chronicon Pseudo-Dionysianum vulgo dictum* I, (= *CSCO* 91, script. syr. 43), Louvain ; 1949 (trad.), (= *CSCO* 121, script. syr. 66), Louvain ; 1933 : II, (= *CSCO* 104, script. syr. 53), Louvain. ABRA-MOWSKI, R., 1940 : *Dionysius von Tellmahre : Jakobitischer Patriarch von 818-845*, Leipzig. HESPEL, R., 1989 : *Chronicon anonymum Pseudo-Dionysianum vulgo dictum* II, (= *CSCO* 507, script. syr. 213), Louvain. WITAKOWSKI, W., 1987 : *The Syriac Chronicle of Pseudo-Dionysius of Tel-Mahré. A Study of Historiography*, (= *Acta Universitatis Upsalensis. Studia Semitica Upsaliensia* 9), Uppsala. WITAKOWSKI, W., 1999 : « Sources of Pseudo-Dionysius of Tel-Mahre for the Christian Epoch of the First Part of his Chronicle », in REININK, G. J., KLUGKIST, A. C., (éd.), *After Bardaisan. Studies on Continuity and Change in Syriac Christianity in Honour of Pr. H. J. W. Drijvers*, (= *Orientalia Lovaniensia Analecta* 89), Leuven, p. 329-366.
- *Didascalia Apostolorum* : DE LAGARDE, P., 1852 : *Didascalia apostolorum syriace*, Leipzig. BARLET, J. V., 1916-1917 : « Fragments of the Didascalia Apostolorum », *Journal of Theological Studies* 18, p. 301-305. VÖÖBUS, A., 1976 : « Notes et mélanges. Découverte de nouvelles sources de la Didascalie syriaque », *Recherches de Science Religieuse* 64/3, p. 459-462. VÖÖBUS, A., 1979 : *The Didascalia Apostolorum in Syriac* I (I-X), (= *CSCO* 401-402, script. syr. 175-176), Louvain ; II (XI-XXVI), (= *CSCO* 407-408, script. syr. 179-180), Louvain.
- *Didascalie* : NAU, F., 1901-1902 : « La Didascalie, c'est-à-dire l'enseignement catholique des douze apôtres et des saints disciples de Notre Sauveur », *Canoniste contemporain*, (= *Ancienne Littérature canonique syriaque* 1), Paris, p. 1-172. WITAKOWSKI, W., 1987 : « The Origin of the "Teaching of the Apostles" », *IV Symposium Syriacum 1984*, (= *OCA* 229), Rome, p. 161-171.
- *Doctrine d'Addai* : ALIŠAN, I., 1868 : *Lettre d'Abgar ou Histoire de la conversion des édesséens par Laboubnia*,

- Venise. PHILLIPS, M., 1876 : *The Doctrine of Addai the Apostle*, Londres. HOWARD, G., 1981 : *The Teaching of Addai*, (= *Texts and Translations* 16, *Early Christian Literature Series* 4), Michigan. DESREUMAUX, A., 1993 : *Histoire du roi Abgar et de Jésus*, (= *Apocrypha* 3), Paris. DESREUMAUX, A., 1997 : « Doctrine de l'apôtre Addai », in BOVON, F., GEOLTRAIN, P., (éd.), *Écrits apocryphes chrétiens* I, Paris, p. 1471-1525.
- *Documenta* : RAHMANI, I. E., 1909 : *Documenta de antiquis haeresibus*, (= *Studia syriaca* 4), Charfé (Liban).
 - Documents sur la monophysisme : CHABOT, J.-B., 1933, réimpr. 1952 : *Documenta ad Origines Monophysitarum illustrandas*, (= *CSCO* 17-103, script. syr. 17-52), Louvain.
 - Écrivains arméniens : LANGLOIS, V., 1867 (I), 1869 (II) : *Collection des historiens anciens et modernes de l'Arménie*, Paris.
 - Élie de Nisibe, *Chronographie* : LAMY, T. J., 1888 : *Élie de Nisibe, sa Chronologie*, Bruxelles. BROOKS, E. W., 1910 : *Eliae Metropolitae Nisibeni Opus chronologicum*. Pars Prior, (= *CSCO* 62-63, script. syr. 21-23), Paris. DELAPORTE, L. J., 1910 : *La Chronographie d'Élie Bar Šinaya, métropolitain de Nisibe, traduite pour la première fois d'après le manuscrit Add. 7197 du Musée Britannique*, (= *Bibliothèque de l'École des Hautes Études* 181), Paris.
 - Élisée, *Histoire de Vardan* : THOMSON, R. W., 1982 : *Elishe, History of Vardan and the Armenian War*, Cambridge.
 - Éphrem, *Homélies* : LAMY, T. J., 1882, 1886, réimpr. 1902 : *Sancti Ephraem Syri, Hymni et Sermones*, Paris. BECK, E., 1957, 1959 : *Des Heiligen Ephraem des Syrers Hymnen contra Haereses*, (= *CSCO* 169-170, script. syr. 76-77), Louvain. BECK, E., 1979 : *Ephraem Syrus. Sermones in hebdomadam sanctam*, (= *CSCO* 412-413, script. syr. 181-182), Louvain. BECK, E., 1973 : *Des Heiligen Ephraem des Syrers Sermones*, (= *CSCO* 334-335, script. syr. 148-149), Louvain.
 - Éphrem, *Testament* : LAMY, T.-J., 1897-1898 : « Le testament de saint Éphrem le Syrien », *Congrès scientifique des catholiques* I, Fribourg, p. 173-209. DUVAL, R., 1901 : « Le Testament de saint Éphrem », *Journal Asiatique* série IX, XVII, p. 243-244.
 - Éphrem, *Évangile concordant* : LELOIR, L., 1953 : *Saint Éphrem. Commentaire de l'évangile concordant*, (= *CSCO* 137, script. arm. 1), Louvain. LELOIR, L., 1966 : *Éphrem de Nisibe. Commentaire de l'évangile concordant ou Diatessaron*, (= *SC* 121), Paris.
 - Épître De Virginitate : BEELEN, J. T., 1856 : *Sancti Patris nostri Clementis Romani Epistolae binae de Virginitate*, syriace, Louvain.
 - Eusèbe syriaque, *Histoire ecclésiastique* : WRIGHT, W., McLEAN, N., 1898 : *The Ecclesiastical History of Eusebius in Syriac*, Cambridge.
 - Inscriptions syriaques : DRIJVERS, H. J. W., 1972 : *Old-syriac (Edesseean) Inscriptions*, Leiden. DRIJVERS, H. J. W., HEALEY, J. F., 1999 : *The Old-Syriac Inscriptions of Edessa and Osrhoene*, Leiden.
 - Isaac de Ninive, *Homélies* : BROCK, S. P., 1995 : *Isaac of Nineveh (Isaac the Syrian). "The Second Part", chapters IV-XLI*, (= *CSCO* 555, script., syr. 225), Louvain.
 - Īšō'bokht (Corpus juridique) : SACHAU, E., 1914 : *Corpus Juris des Persischen Erzbischofs Jesubocht*, (= *Syrische Rechtsbücher* 3), Berlin.
 - Īšō'dad de Merw, *Commentaires* : GIBSON, M., 1911 : *The Commentaries of Ishō'dad of Merv, Bishop of Hadatha*, (= *Horae Semiticae* V-VI), Cambridge.
 - Īšo'yahb III, *Lettres* : DUVAL, R., 1904 : *Īšo'yahb III Patriarcha. Liber epistularum*, (= *CSCO* 63, script. syr. 11), Paris ; 1905 : (= *CSCO* 64, script. syr. 12), Paris.
 - Jacques d'Édesse, *Hexameron* : MARTIN, J.-P., 1888 : « L'Hexameron de Jacques d'Édesse », *Journal Asiatique*, Paris, p. 155-219 ; p. 401-490.
 - Jacques d'Édesse, *Lettres* : NAU, F., 1906 : « Traduction des lettres XII et XIII de Jacques d'Édesse (Exégèse biblique) », *Revue de l'Orient Chrétien* (Extrait), Paris, p. 1-91.
 - Jacques de Saroug, *Homélie* : MARTIN, M., 1876 : « Discours de Jacques de Saroug sur la chute des idoles », *ZDMG* 29, Leipzig, p. 110-132. BEDJAN, P., 1905 : *Jacques de Saroug. Homélie sur la chute des idoles*, Paris.
 - Jean d'Éphèse, *Histoire ecclésiastique* : CURETON, W., 1853 : *Jean d'Éphèse. Histoire ecclésiastique*, Oxford. NAU, F., 1897 : « Analyse de la seconde partie inédite de l'histoire ecclésiastique de Jean d'Asie patriarche jacobite de Constantinople », *Revue de l'Orient chrétien* 2, p. 455-493. BROOKS, E. W., 1926 : « John of Ephesus, Lives of the Eastern Saints », *PO* 19, Paris, p. 153-275. BROOKS, E. W., 1935 : *Iohannis Ephesini Historiae ecclesiasticae. Pars Tertia*, (= *CSCO* 105, script. syr. 54), Louvain ; 1936 : (= *CSCO* 106, script. syr. 55), Louvain.
 - Josué le stylite, *Chronique* : MARTIN, P., 1876 : « Chronique de Josué le Stylite », *Abhandlungen für die Kunde des Morgenlandes* VI, Leipzig, I-LXXXVII ; p. 1-82. WRIGHT, W., 1882, réimpr. 1968 : *The Chronicle of Joshua the Stylite*, Cambridge, Amsterdam.
 - Livre de la chasteté : CHABOT, J.-B., 1896 : *Le Livre de la chasteté composé par Jésusdenah, évêque de Bağrah*, (= *Mélanges d'Archéologie et d'Histoire* 16), Rome.
 - Livre des lois des pays : NAU, F., 1931², trad. 1899 : *Bardesane l'astrologue. Le Livre des lois des pays*, Paris. DRIJVERS, H. J. W., 1966 : *The Book of the Laws of Countries*, Assen.
 - Michel le Syrien, *Chronique* : CHABOT, J.-B., 1901-1904 : *Chronique de Michel le Syrien, patriarche jacobite d'Antioche 1166-1199* I-IV, Paris.
 - Moïse de Khorène, *Histoire d'Arménie* : LE VAILLANT DE FLORIVAL, P. E., 1841 : *Moïse de Khorène. Histoire d'Arménie, texte arménien et traduction française*, Paris. MAHÉ, A., MAHÉ, J.-P., 1993 : *Histoire d'Arménie d'après Moïse de Khorène*, Paris.
 - *Narratio de rebus armeniae* : GARITTE, G., 1952 : *La Narratio de rebus armeniae*, (= *CSCO* 132, subsidia 4), Louvain.
 - Salomon de Bağra, *Livre de l'abeille* : BUDGE, E. A. W., 1886 : *The Book of the Bee. The Syriac Text edited from the manuscripts in London, Oxford, and Munich with an English Translation*, Oxford.
 - Siméon Bar Sabba'e : KMOSKO, M., 1907 : « Martyrium Beati Simeonis Bar Sabba'e » ; « Narratio de beato Simeonis Bar Sabba'e », *PS* 1/2, Turnhout.

- *Spicilegium syriacum* : CURETON, W., 1855 : *Spicilegium Syriacum*, Londres.
- *Synodicon Orientale* : CHABOT, J.-B., 1902 : *Synodicon Orientale*, Paris.
- Th. Bar Konai, *Livre des scholies* : HESPEL, R., DRAGUET, R., 1981-1982 : *Theodore bar Koni, Livre des scholies*, (= CSCO 431-432, script. syr. 187-188), Louvain.
- Thomas de Marga, *Livre des Supérieurs* : BUDGE, W. E., 1893 : *Thomas de Marga : The Book of Governors. The Historia monastica of Thomas bishop of Marga A. D. 840 I-II*, Londres.
- Timothée I^{er}, *Lettres* : BRAUN, O., 1953 : *Timothei Patriarchae I Epistolae I*, (= CSCO 74-75, script. syr. 30-31), Louvain. BIDAWID, R. J., 1956 : *Les lettres du patriarche nestorien Timothée I*, (= *Studi e Testi* 187), Rome.
- Zacharie le Rhéteur, *Histoire ecclésiastique* : BROOKS, E. W., 1953 : *Historia ecclesiastica Zachariae rhetori vulgo adscripta*, (= CSCO 87, script. syr. 41), Louvain.

Sources gréco-latines

- Ammien Marcellin : DILLEMANN, L., 1961 : « Ammien Marcellin et les pays de l'Euphrate et du Tigre », *Syria* 38, p. 87-156. FONTAINE, J., 1977 : *Ammien Marcellin. Histoire. Livres XXIII-XXV*, Paris.
- Anonyme de Ravenne : PINDER, PARTHEY, 1860 : *Ravennatis Anonymi, Cosmographia*, Berlin.
- Arrien : ROBSON, E. I., 1966-1967 : *Arrien. Anabasis Alexandri*, Londres.
- Eudoxe de Cyzique : THIEL, J. H., 1939, réimpr. 1966 : *Eudoxus of Cyzicus*, (= *Historische Studies* 23), Gröningen.
- *Expositio totius mundi* : ROUGÉ, J., 1966 : *Expositio totius mundi*, (= SC 124), Paris.
- *Geographi Graeci Minores* : MÜLLER, C., 1855 : *Liber junioris philosophi. Geographi Graeci Minores, I*, Paris.
- Hérodote : LEGRAND, Ph.-E., 1970 : *Hérodote, Histoires I*, Paris.
- *Itinéraire Antonin* : MILANI, C., 1977 : *Itinerarium Antonini Placentini. Un viaggio in Terra Santa del 560-570 d. C.*, Milan.
- *Itineraria* : FRANCESCHINI, A., WEBER, R., (sous la dir. de), 1975 : *Itineraria et Alia Geographica*, (= *Corpus Christianorum, Series Latina* CLXXV-CLXXVI), Turnhout.
- Libanios : FOERSTER, R., 1923 : *Libanios d'Antioche. Œuvres*, Leipzig.
- Marco Polo : Société de Géographie (collectif), 1824 : *Peregrinatio Marci Pauli ex Manuscripto Bibl. Regiae n° 3195*, (= *Recueil de voyages et de mémoires* III), Paris. PELLIOU, P., MOULE, A. C., 1998 : *Le devise-ment du monde : le Livre des merveilles, Marco Polo*, réimpr. Paris.
- Megasthenes : SCHWANBECK, E. A., 1846, réimpr. 1966 : *Megasthenes. Indica*, Amsterdam.
- *Périple de la mer Érythrée* : SCHOFF, W. H., 1974 : *The Periplus of the Erythraean Sea. Travel and Trade in the Indian Ocean by a Merchant of the First Century*, New Delhi. HUNTINGFORD, G. W. B., 1980 : *The Periplus*

- of the Erythraean Sea*, Londres. CASSON, L., 1989 : *The Periplus Maris Erythraei*, Princeton.
- Philon : DANIEL, S., 1975 : *Philon. De Specialibus Legibus I-II*, (= SC 24), Paris.
- Philostrate : CONYBEARE, F. C., 1912 : *Philostratus, The life of Apollonius of Tyana*, Londres.
- Plin l'Ancien : FILLIOZAT, J., ANDRÉ, J., 1980 : *Plin. Histoire naturelle. Livre VI/2*, Paris. RACKHAM, H., 1989 : *Pliny, Natural History*, Londres.
- Plutarque : FACELIÈRE, R., CHAMBRY, E., 1973 : *Plutarque. Vies*, Paris.
- Porphyre : BOUFFARTIGUE, J., PATILLON, M., 1977 : *Porphyre. De l'abstinence*, Paris.
- Procope : DEWING, H. E., 1914 : *Procopius. History of the Wars I-II*, Londres.
- Ptolémée : RENOU, L., 1925 : *La Géographie de Ptolémée. L'Inde*, Paris. NOBBE, C. F. A., 1966 : *Claudii Ptolemai Geographia*, Hildesheim. HUMBACH, H., ZIEGLER, S., 1998 : *Ptolemy Geography. Book VI Part I : Middle East, Central and North Asia China*, Wiesbaden.
- Quinte-Curce : CRÉPIN, V., 1931 : *Quinte-Curce. Histoire d'Alexandre le Grand*, Paris.
- Stéphane de Byzance : MEINECKE, A., 1849, réimpr. 1956 : *Étienne de Byzance. Ethnicon quae supersunt*, Berlin, Graz.
- Strabon : JONES, H. L., 1975 : *Geography of Strabo*, Londres. LASSERRE, F., 1975 : *Strabon, Géographie VIII (Livre XI)*, Paris.
- *Table de Peutinger* : MILLER, K., 1918, réimpr. 1962 : *Die Peutingersche Tafel*, Stuttgart.
- Tacite : GOELZER, H., 1953 : *Tacite. Annales. Livre IV-XII*, Paris. WUILLEUMIER, P., 1976 : *Tacite. Annales*, Paris.
- Zosime : PASCHOUD, F., 1971 : *Zozime. Historia nova*, Paris.

Sources ecclésiastiques gréco-latines

- Aberkios : RAMSAY, W. M., 1883 : « The cities and Bishoprics of Phrygia », *The Journal of Hellenic Studies* 4, p. 339-436. HARNACK, A., 1895 : *Zur Abercius Inschrift*, (= *Texte und Untersuchungen* 12), Berlin. BATAREIKH, É., 1904 : « La nouvelle recension de la vie d'Abercius », *Oriens christianus* série 1, p. 279-307. ABEL, A., 1926, 1928 (publié) : « Étude sur l'inscription d'Abercius », *Byzantion* 3, p. 321-411. GRÉGOIRE, H., 1955-1957 : « Bardesane et S. Abercius », *Byzantion* 25-26-27/1, p. 363-368.
- *Acta Archelai* : BEESON, C. H., 1906 : *Hegemonius Acta Archelai*, (= CGS 16), Leipzig. VERMES, M., 2001 : *Hegemonius. Acta Archelai*, (= *Manichaean Studies* 4), Louvain.
- Barlaam et Joasaph : ZOTENBERG, H., 1886 : *Notice sur le Livre de Barlaam et Joasaph accompagnée d'extraits du texte grec et des versions arabe et éthiopienne*, Paris.
- Chromace d'Aquilée : LEMARIÉ, J., 1971 : *Chromace d'Aquilée. Sermons*, (= SC 164), Paris.
- Clément d'Alexandrie, *Stromates* : MONDÉSERT, Cl., CASTER, M., 1951 : *Clément d'Alexandrie. Les Stromates*, (= SC 30), Paris.

- *Codex de Fulda* : RANKE, E., 1868 : *Codex Fuldensis*, Leipzig.
- *Constitutions apostoliques* : METZGER, M., 1985-1987 : *Les Constitutions Apostoliques*, (= SC 320, 329, 336), Paris.
- Cosmas Indicopleustes, *Topographie chrétienne* : WOLSKA-CONUS, W., 1968 : *Cosmas Indicopleustes. Topographie chrétienne I*, (= SC 141), Paris ; 1970 : II, (= SC 159), Paris ; 1973 : III, (= SC 197), Paris.
- *Didachè* : AUDET, J.-P., 1958 : *La Didachè. Instructions des apôtres*, Paris. RORDORF, W., TUILIER, A., 1978 : *La Doctrine des douze apôtres (Didachè)*, (= SC 248), Paris.
- *Didascalia* : FUNK, F.-X., 1905 : *Didascalia et Constitutiones Apostolorum*, Paderborn.
- Égérie, *Journal* : MARAVAL, P., 1982 : *Egérie, Journal de voyage*, (= SC 296), Paris.
- Épiphanie, *Panarion* : WILLIAMS, F., 1987 : *The Panarion of Epiphanius of Salamis I*, (= Nag Hammadi Studies 35), Leiden. WILLIAMS, F., 1994 : *The Panarion of Epiphanius of Salamis II-III*, (= Nag Hammadi and Manichaean Studies 36), Leiden.
- *Épître de Barnabé* : PRIGENT, P., KRAFT, R. A., 1971 : *Épître de Barnabé*, (= SC 172), Paris. PRIGENT, P., 1961 : *L'épître de Barnabé I-XVI et ses sources*, Paris.
- Eusèbe de Césarée, *Préparation évangélique* : DES PLACES, É., 1980 : *Eusèbe de Césarée. La préparation évangélique V, 18-36-VI*, (= SC 266), Paris.
- Eusèbe de Césarée, *Histoire ecclésiastique* : BARDY, G., 1978 : *Eusèbe de Césarée. Histoire ecclésiastique I-IV*, (= SC 31), Paris ; 1955 : V-VIII, (= SC 41), Paris. HELM, R., 1984 : *Eusebius Werke. Die Chronik des Hieronymus*, Berlin.
- Eusèbe, *Vita Constantini* : WINKELMANN, F., 1975 : *Eusebius. Vita Constantini*, (= Die Griechischen Christlichen Schriftsteller 7).
- Filastre de Brescia : MARX, F., 1898 : *Sancti Filastrii Episcopi Brixienensis. Diversarum hereseon Liber*, (= Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum 38), Leipzig.
- Fortunatus : LEO, F., 1881 : « Venanti Honori Clementiani Fortunat », *Monumenta Germaniae Historica* 4/1, Berlin.
- Gélase de Cyzique, *Histoire ecclésiastique* : LOESCHCKE, L. G., HEINEMANN, M., 1918 : *Gelasius Kirchengeschichte*, (= GCS 28), Leipzig.
- Hippolyte, *Canons* : COQUIN, R.-G., 1966 : « Les canons d'Hippolyte. Édition critique de la version arabe », *PO* 31/2, Paris, p. 275-443.
- Hippolyte, *Tradition apostolique* : BOTTE, B., 1968 : *Hippolyte de Rome. La tradition apostolique d'après anciennes versions*, (= SC 11 bis), Paris.
- Irénée, *Contre les hérésies* : ROUSSEAU, A., DOUTRELEAU, L., 1979 : *Irénée de Lyon. Contre les hérésies*, (= SC 264), Paris.
- Ignace d'Antioche, *Lettres* : CAMELOT, P.-Th., 1969⁴ : *Ignace d'Antioche. Lettres*, (= SC 10 bis), Paris.
- Jacques de Voragine : ROZE, J.-B. M., 1967 : *Jacques de Voragine. La légende dorée I-II*, Paris.
- Jean d'Apamée : LAVENANT, R., 1984 : *Jean d'Apamée. Dialogues et traités*, (= SC 311), Paris.
- Jérôme : LABOURT, J., 1853 : *Saint Jérôme. Lettres III*, Paris. HURST, D., ADRIAEN, M., 1969 : *S. Hieronymi presbyteri opera I*, (= *Corpus Christianorum. Series Latina* 77), Turnhout.
- Justin : HAMMAN, A., 1958 : *La philosophie passe au Christ. L'œuvre de Justin : Apologie : I et II. Dialogue avec Tryphon*, (= *Littératures chrétiennes* 3), Paris.
- Littérature pseudo-clémentine :
 - *Homélies clémentines* : SIOUVILLE, A., 1933, réimpr. 1991 : *Les Homélies clémentines*, Paris.
 - *Reconnaissances* : SCHNEIDER, A., CIRILLO, L., 1999 : *Les Reconnaissances du Pseudo Clément. Roman chrétien des premiers siècles*, (= *Apocryphes* 10), Turnhout.
- *Les mages hellénisés* : BIDEZ, J., CUMONT, F., 1838, réimpr. 1973 : *Les mages hellénisés I-II*, Paris.
- *Opus Imperfectum in Matthaeum* : VAN BANNING, J., 1988 : *Opus Imperfectum in Matthaeum*, (= *Corpus Christianorum series latina* 87B), Turnhout. MALI, F., 1991 : *Das "Opus imperfectum in Matthaeum" und sein Verhältnis zu den Matthäuskommentaren von Origenes und Hieronymus*, (= *Innsbrucker theologische Studien* 34), Innsbruck-Wien.
- Philostorge, *Histoire ecclésiastique* : BIDEZ, J., 1913, réimpr. 1972, 1981³ : *Philostorgius Kirchengeschichte mit dem Leben des Lucian von Antiochiene*, (= GCS 21), Berlin.
- *Protévangile* : FREY, A., 1997 : « Protévangile de Jacques », in BOVON, F., GEOLTRAIN, P., (éd.), p. 73-104.
- Socrate, *Histoire ecclésiastique* : HANSEN, G. C., 1995 : *Socrates Kirchengeschichte*, (= GCS 54 A1), Berlin.
- Sozomène, *Histoire ecclésiastique* : FESTUGIÈRES, A.-J. et alii, 1983 : *Sozomène. Histoire ecclésiastique*, (= SC 306), Paris.
- Tertullien : LABRIOLLE, P., REFOULÉ, F., 1957 : *Tertullien. De la prescription contre les hérétiques*, (= SC 36), Paris.
- *Testament de Notre-Seigneur* : PÉRÈS, J.-N., 1994 : *Testament de Notre-Seigneur et Sauveur Jésus-Christ*, (= *Apocryphes* 5), Turnhout.
- Théodoret de Cyr, *Histoire des moines* : CANIVET, P., LEROY-MOLINGHEN, A., 1977 : *Théodoret de Cyr. Histoire des moines de Syrie*, (= SC 234), Paris.
- Versions grecques des Actes des martyrs persans : DELEHAYE, H., 1907 : « Les versions grecques des Actes des martyrs persans sous Shapur II », *PO* 2/4, Paris, p. 403-560.

Sources arabes

- Agapius de Membidj : CHEIKHO, L., 1912 : *Agapius episcopus Mabbugensis. Historia universalis*, (= CSCO 65, script. ar. 10), Louvain. VASILIEV, A., A., 1911 : « *Kitāb al-'Unvan* (Histoire universelle) écrite par Agapius de Membidj », *PO* 7/4, Paris, p. 257-591 ; 1915 : *ibid.*, *PO* 11/1, Paris.
- al-Bīrūnī : SACHAU, E., 1879 : *The Chronology of Ancient Nations. An English Version of the Arabic Text of the Athār-ul-Bākiya of Albīrūnī or "Vestiges of the Past", collected and reduced to writing by the Author in A. H. 390-391, AD 1000*, Londres.

- al-Harawī : SOURDELLE-THOMINE, J., 1957 : *Al-Harawī. Guide des lieux de pèlerinage*, Damas.
- al-Mas'ūdī : BARBIER DE MÉNARD, C., PAVET DE COURTEILLE, J., revu par PELLAT, Ch., 1863-1864, réimpr. 1965 : *Les Prairies d'or* IV, Paris.
- al-Māturidī : VAJDA, G., « Le témoignage d'al-Māturidī sur la doctrine des manichéens, des dayṣānites et des marcionites », *ARABICA. Revue des études arabes* 13, 1966, 113-128.
- al-Nadīm, *Fihrist* : DODGE, B., 1970 : *The Fihrist of al-Nadīm, a Tenth-century Survey of Muslim Culture*, New-York, Londres. TAJADDOD, M. R., 1965, 1967² : *Al-Fihrist, ta'liḥ-é Ibn-é Nadīm, Intishārāt-é Kitāb-khānē-yé Ibn-é Sinā*, Téhéran.
- al-Ta'ālībī : ZOTENBERG, H., 1900 : *Histoire des rois de Perse par Aboū Maṣṣū'ir 'Abd al-Malik ibn Moḥammad ibn Isma'il al-Ta'ālībī*, Paris.
- al-Ya'qūbī : DE GOEJE, J., (éd.), 1892 : *al-Ya'qūbī, Kitāb al-buldān*, (= *Bibliothèque des Géographes Arabes* 7), Leyde.
- 'Amr Ibn Matta'ī et Ṣliba Ibn Yoḥannan : GISMONDI, H., 1897 : *Maris, Amri et Slibae. De patriarchis nestorianorum commentaria*. Pars Altera, Rome.
- *Chronique de Séert* : SCHER, A., 1907 : « Histoire nestorienne inédite (chronique de Séert) I/1 », *PO* 4, Paris, p. 215 [5]-311 [101] ; 1907, réimpr., 1981 : I/2, *PO* 5/2, Paris, Turnhout, p. 219 [107]-344 [242] ; 1950 : II/1, *PO* 7/2, Paris, p. 97 [5]-203 [111] ; 1983 : II/2, *PO* 13/4, Turnhout, p. 427 [16]-639 [319].
- *Codices Arabici* : MAI, A., 1838 : *Codices Arabici. Scriptorum veterum nova collectio e Vaticanis codicibus edita* X/1, Rome.
- Firdousi : MASSÉ, H., 1935 : *Firdousi et l'épopée nationale*, Paris.
- *Ḥudūd al-'ālam* : MINORSKY, V., 1937, réimpr. 1970 : *Ḥudūd al-'ālam*, (= *E. J. W. Gibb Memorial* NS 11), Londres.
- Ibn aṭ-Ṭayyib : HOENERBACH, W., SPIES, O., 1957 : *Ibn aṭ-Ṭayyib Fiḥḥ an-Naṣrānīya*, (= *CSCO* 167-168, script. ar. 18-19), Louvain.
- Mari Ibn Suleyman : GISMONDI, H., 1899 : *Maris, Amri et Slibae. De patriarchis nestorianorum commentaria*. Pars Prior, Rome.
- *Nationalepos* : NÖLDEKE, Th., 1920² : *Das Iranische Nationalepos*, Leipzig-Berlin.
- Shahrastani : GIMARET, D., MONNOT, G., 1986 : *Shahrastani. Livre des religions et des sectes* I, Louvain. JOLIVET, J., MONNOT, G., 1986-1993 : *Shahrastani. Livre des religions et des sectes* II, Louvain.
- Ṭabarī : NÖLDEKE, Th., 1879, réimpr. 1973 : *Geschichte der Perser und Araber zur Zeit der Sassaniden aus der arabischen Chronik des Tabari*, Leiden. YARSHATER, E., 1985 : *The History of al-Tabari*, New-York.
- BASSET, R., 1922 : « Le synaxaire arabe jacobite (rédaction copte) IV. Les mois de Barmahat, Barmoudah et Bachons », *PO* 16/2, Paris, p. 185-424.
- BASSET, R., 1923 : « Le synaxaire arabe jacobite (rédaction copte) V. Les mois de Baounah, Abib, Mesoré et jours complémentaires », *PO* 17/3, Paris, p. 525-782.
- BAYAN, G., 1910 : « Le synaxaire arménien de Ter Israël. Mois de Navasard », *PO* 5/3, Paris, p. 345-556.
- BAYAN, G., 1911 : « Le synaxaire arménien de Ter Israël. II. mois de Hori », *PO* 6/2, Paris, p. 181-355.
- BAYAN, G., 1922 : « Le synaxaire arménien de Ter Israël. IV. Mois de Tré », *PO* 16, p. 3-185.
- BAYAN, G., 1924 : « Le synaxaire arménien de Ter Israël. V. Mois de Kalotz », *PO* 18/1, Paris, p. 1-208.
- BAYAN, G., 1928 : « Le synaxaire arménien de Ter Israël. V. Mois de Maréri », *PO* 21/4, Paris, p. 417-538.
- BAYAN, G., 1930 : « Le synaxaire arménien de Ter Israël. VII. Mois de Méhéki », *PO* 21/1, Paris, p. 1-140.
- BAYAN, G., 1930 : « Le synaxaire arménien de Ter Israël. XI mois de Ahékan », *PO* 21/3, Paris, p. 263-416.
- BAYAN, G., 1930 : « Le synaxaire arménien de Ter Israël. XI. Mois de Margats », *PO* 21/5, Paris, p. 557-678.
- COLIN, G., 1986 : « Le synaxaire éthiopien. Mois de Maskaran », *PO* 43/3, Turnhout, p. 319-512.
- COLIN, G., 1987 : « Le synaxaire éthiopien. Mois de Ṭeqemt », *PO* 44/1, Turnhout, p. 3-168.
- COLIN, G., 1988 : « Le synaxaire éthiopien. Mois de Hēdār », *PO* 44/3, Turnhout, p. 235-313.
- COLIN, G., 1992 : « Le synaxaire éthiopien. Mois de Yakkātīt », *PO* 45/3, Turnhout, p. 545-612.
- DE SMEDT, C., VAN HOOFF, G., DE BACKER, J., 1883 : « Martyrologium hieronymianum e codice Trevirensi », *AnBoll* 2, p. 5-34.
- DELEHAYE, H., 1897 : « Les ménologes grecs », *AnBoll* 16, p. 311-329.
- DELEHAYE, H., 1902 : *Synaxarium Ecclesiae Constantinopolitanae e Codice Sirmondiano nunc Berolinensi [Propylaeum ad Acta S. S. Novembris]*, Bruxelles.
- FIEY, J. M., 1963 : « Diptyques nestoriens du XIV^e siècle », *AnBoll* 81, p. 371-413.
- FIEY, J. M., 1963 : « Le sanctoral syrien oriental d'après les évangéliques et bréviaires du XI^e au XVIII^e siècle », *L'Orient Syrien* 8, p. 21-51.
- FIEY, J. M., 1988 : « Sur le calendrier syriaque oriental arabe de Bar Bahlūl (942/968 A. D.) », *AnBoll* 106, p. 259-271.
- GARITTE, G., 1958 : *Le calendrier palestino-géorgien du Sinaiticus 34 (X^e siècle)*, (= *Subsidia Hagiographica* 30), Bruxelles.
- GRÉBAUT, S., 1927 : « Le synaxaire éthiopien. Mois de Ṭaḥschasch », *PO* 15/5, Paris, p. 543-798.
- GRÉBAUT, S., NOLLET, G., 1950 : « Le synaxaire éthiopien IV. Mois de Ṭaḥšaš (fin) », *PO* 26/1, Paris, p. 3-113.
- GRIBOMONT, J., 1957 : « Le (mystérieux) calendrier latin du Sinaï », *AnBoll* 75, p. 105-134.
- GRIVEAU, R., 1914 : « Martyrologes et ménologes orientaux. Un ancien calendrier de l'Église maronite par Gebrail Ibn al-Qola'i », *PO* 10/4, Paris, p. 345-353.
- GRIVEAU, R., 1915 : « Martyrologes et ménologes orientaux XVI-XVIII. Sur la célébration des jours de l'année

Synaxaires et calendriers

- syrienne chez les chrétiens melchites. Les fêtes des melchites par Abou Rihān al-Birouni », *PO* 10/4, Paris, p. 288-312.
- GUIDI, I., 1907 : « Le synaxaire éthiopien. Mois de Sanê », *PO* 1/5, Paris, p. 521-705.
 - GUIDI, I., 1911 : « Le synaxaire éthiopien. Mois de Hamlē », *PO* 7/3, Paris, p. 205-456.
 - GUIDI, I., 1913 : « Le synaxaire éthiopien. Mois de Nahasē et de Pāguemēn », *PO* 9/4, Paris, p. 337-476.
 - HALKIN, F., 1948 : « Le synaxaire grec de Christ Church à Oxford », *AnBoll* 66, p. 59-90.
 - NAU, F., 1908 : « Le calendrier d'Aboul-Barakat traduit en latin par Renaudot », *Revue de l'Orient Chrétien* 13, p. 113-133.
 - NAU, F., 1912 : « Martyrologes et ménologes orientaux I-XIII. Un martyrologe et douze ménologes syriaques », *PO* 10/1, Paris, p. 1-163.
 - NAU, F., 1913 : « Martyrologes et ménologes orientaux. Les ménologes des évangélistes coptes-arabes », *PO* 10/2, Paris, p. 164-244.
 - PEETERS, P., 1908 : « Le martyrologe de Rabban Sliba », *AnBoll* 27, p. 127-200.
 - QUENTIN, H., 1908 : *Les martyrologes historiques du Moyen-Âge. Étude sur la formation du martyrologe romain*, Paris.
 - TISSERANT, E., 1913 : « Le calendrier d'Abou'l-Barakāt », *PO* 10/3, Paris, p. 243-286.

Listes d'apôtres

- BAUMSTARK, A., 1901 : « Abū-l-Barakāts nicht-griechisches Verzeichnis der 70 Jünger », *Oriens christianus* 1, p. 240-275.
- BONNET, M., LIPSIIUS, R. A., 1891 (I), 1898 (II/1), 1903 (II/2), réimpr. 1959 : *Acta Apostolorum Apocrypha*, Leipzig, Hildesheim.
- CHAPARRO GOMEZ, C., 1985 : *Isidoro de Sevilla, De ortu et obitu Patrum* (auteur latin du Moyen-Âge), Paris.
- DE GAIFFIER, B., 1963 : « Une ancienne liste des localités où reposent les apôtres », *L'homme devant Dieu. Mélanges offerts au Père H. de Lubac. Exégèse et patristique*, (= *Théologie* 56), Paris, p. 365-371.
- DE GAIFFIER, B., 1963 : « Le Breviarium apostolorum (BHL 652). Tradition manuscrite et œuvres apparentées », *AnBoll* 81, p. 89-116.
- DOLBEAU, F., 1986 : « Deux opuscules latins relatifs aux personnages de la Bible et antérieurs à Isidore de Séville », *Revue d'Histoire des Textes* 16, Paris, p. 83-139.
- DOLBEAU, F., 1986 : « Une ancienne liste d'apôtres et de disciples, traduite du grec par Moïse de Bergame », *AnBoll* 104, p. 299-314.
- DOLBEAU, F., 1990 : « Une liste latine de disciples et d'apôtres traduite sur la recension grecque du Pseudo-Dorothee », *AnBoll* 108, p. 51-70.
- DOLBEAU, F., 1992 : « Listes latines d'apôtres et de disciples traduites du grec », *Apocrypha* 3, p. 259-279.
- DOLBEAU, F., 1994 : « Nouvelles recherches sur le *De ortu et obitu prophetarum et apostolorum* », *Augustinianum* 34, p. 91-106.
- DOLBEAU, F., 1998 : « Une liste latine d'apôtres et de disciples compilée en Italie du nord », *AnBoll* 116, 5-24.

- HALKIN, F., 1968 : « Une liste grecque des douze Églises fondées par les apôtres », *AnBoll* 86, p. 332.
- HALKIN, F., 1970 : « Nouveau témoin de la liste grecque des douze Églises fondées par les apôtres », *AnBoll* 88, p. 140.
- JAMES, M. R., 1910 : « An Ancient English List of the Seventy Disciples », *Journal of Theological Studies* 11, p. 459-462.
- SCHERMANN, T., 1907 : *Prophetarum vitae fabulosae. Indices Apostolorum discipulorumque Domini Dorotheo. Epiphania. Hippolyto aliisque vindicata*, Leipzig.
- SCHERMANN, T., 1907 : *Propheten und Apostellegenden nebst Jünger katalogen des Dorotheus und verwandter Texte*, (= *Texte und Untersuchungen* 31), Leipzig.
- TURNER, C. H., 1913 : « A Primitive Edition of the Apostolic Constitutions and Canons : an Early List of Apostles and Disciples », *Journal of Theological Studies* 15 (ancienne série), p. 53-65.
- VAN ESBROECK, M., 1968 : « Une liste d'apôtres dans le codex géorgien 42 d'Iviron », *AnBoll* 86, p. 139-150.
- VAN ESBROECK, M., 1983 : « Deux listes d'apôtres conservées en syriaque », *III Symposium syriacum, Goslar, 7-11 sept. 1980*, (= *OCA* 221), Rome, p. 15-24.
- VAN ESBROECK, M., 1988 : « Le manuscrit syriaque Nouvelle série 4 de Leningrad (V^e siècle) », *Mélanges Antoine Guillaumont. Contribution à l'étude des christianismes orientaux*, (= *Cahiers d'Orientalisme* 20), Genève, p. 210-219.
- VAN ESBROECK, M., 1994 : « Neuf listes d'apôtres orientales », *Augustinianum* 34, Rome, p. 109-199.

OUVRAGES GÉNÉRAUX

- ABBELOOS, J.-B., 1885 : « Acta Sancti Maris Assyriae Babyloniae ac Persidis Seculo I apostoli aramaice et latine », *AnBoll* 4, Bruxelles, p. 42-138.
- ABBELOOS, J.-B., 1890 : « Acta Mar Kardaghi », *AnBoll* 9, Bruxelles, p. 5-106.
- ABEL, F. M., 1938 : *Géographie de la Palestine* II, Paris.
- ADAM, A., 1957 : « Erwägungen zur Herkunft der *Didachē* », *Zeitschrift für Kirchengeschichte* 68, p. 1-4.
- ADAM, A., 1969 : *Spache und dogma. Untersuchungen zu grunprolemen der kirchengeschichte*, Gutersloh.
- ADAMS, R. M., HANSEN, D. P., 1968 : « Archaeological Reconnaissance and Soundings in Jundī Shāhpūr », *Ars Orientalis* 7, p. 53-70.
- ADONTZ, N., 1970 : *Armenia in the Period of Justinian. The Political Conditions based on the Naxarar system*, Lisbonne.
- AGGOULA, B., 1995 : « Arabie et Arabes en Mésopotamie (du III^e siècle av. J.-C. au III^e siècle ap. J.-C.) », *Présence arabe dans le Croissant fertile avant l'Hégire. Actes de la Table ronde internationale, Paris, 13 novembre 1993*, Paris, p. 73-79.
- AHRWEILER, H., (éd.), 1988 : *Géographie historique du monde méditerranéen*, (= *Byz. Sorb.* 7).
- ALBERTINI, E., 1970⁴, *L'empire romain*, Paris.
- ALBRIGHT, W. F., 1946 : « The Names "Nazareth" and "Nazoraeon" », *Journal of Biblical Literature* 65, p. 397-401.

- ALEXANDRE, M., 1967 : « La culture profane chez Philon », *Philon d'Alexandrie. Colloque national du CNRS, Lyon 11-15 sept. 1966*, Paris, p. 105-107.
- ALFÖLDI, A., 1937 : « Die Hauptereignisse der Jahre 253-261 N. Chr im Orient im Spiegel der Münzprägung », *Berytus* 4, p. 41-67.
- ALLARA, A., 1987 : « Domestic Architecture at Dura Europos », *Mesopotamia* 22, p. 67-76.
- ALLARD, P., 1894 : *Histoire des persécutions* II, Paris.
- ALLBERRY, C. R. C., 1938 : *A Manichaean Psalm-Book*, (= *Manichaean Manuscripts in the Chester Beatty Collection* 2/2), Stuttgart.
- ALLGEIER, M. A., 1915 : « Neue Aufschlüsse über die Anfänge des Christentums im Orient », *Der Katholik* 17/4, p. 393-401.
- ALLGEIER, M. A., 1918 : « Untersuchungen zur ältesten Kirchengeschichte von Persien », *ibid.* 21, p. 224-241 ; p. 289-300.
- ALRAM, M., 1986 : « Nomina Iranica propria in Nummis », *Iranisches Personennamenbuch* IV, Vienne, p. 250-255.
- ALTHAIM, A., 1943 : *Die Kriege der Alten Welt* III, Berlin.
- AMANN, E., 1927 : *DTC* 9/2, col. 2009-2032, s.v. « Marcion ».
- AMLOT, F., 1952 : *Évangiles apocryphes*, Paris.
- AMOUROUX-MOURAD, M., 1988 : *Le comté d'Édesse 1098-1150*, (= *BAH* 128), Paris.
- ANSCHÜTZ, H., 1984 : *Die Syrischen Christen vom Tur 'Abdin*, Würzburg.
- ARNAUD, P., 1986 : « Doura-Europos, microcosme grec ou rouage de l'administration arsacide? Modes de maîtrise du territoire et intégration des notables locaux dans la pratique administrative des rois arsacides », *Syria* 63/1-2, p. 135-155.
- ARNOLD-DOBEN, V., 1978 : *Die Bildersprache des Manichäismus*, Cologne.
- ARTAUD, M., 1841 : *Comédies d'Aristophane. "Les oiseaux"*, Paris.
- ASMUSEN, J. P., 1975 : *Manichaean Literature. Representative Texts chiefly from Middle Persian and Parthian Writings*, (= *Persian Heritage Series* 22), New York.
- ASMUSSEN, J. P., 1983, réimpr. 1996² : « Christians in Iran », *CHI* 3/2, Cambridge, p. 924-948.
- ASMUSSEN, J. P., 1985 : *Encyclopaedia Iranica* I/8, p. 824-825, s.v. « Alchasai ».
- ASMUSSEN, J. P., 1988 : *Encyclopaedia Iranica* 3/8, p. 801, s.v. « Barlaam and Josaph ».
- ASSEMBANI, E., 1748 : *Acta martyrum orientalium et occidentalium*, Rome.
- ASSEMBANI, J. A., 1740 : *De catholicis, seu Patriarchis chaldaeorum et Nestorianorum Commentarius Chronologico-historicus*, Rome.
- ASSEMBANI, J. S., 1719, 1725, 1728 : *Bibliotheca Orientalis clementino-vaticana* I-III/2, Rome.
- ASSFALG, J., 1966 : « Zur Textüberlieferung der Chronik von Arbela. Beobachtungen zu Ms. or. fol. 3126* », *Oriens christianus* 50, p. 19-36.
- ATTRIDGE, H. W., 1990 : « The Original Language of the Acts of Thomas », in ATTRIDGE, H. W., et alii, (éd.), *Of Scribes ad Scrolls. Studies on the Hebrew Bible, Intertestamental Judaism and Christian Origins presented to J. Strugnell on the Occasion of his Sixtieth Birthday*, New York-Londres, p. 241-250.
- ATTRIDGE, H. W., 1992 : « Christianity from the Destruction of Jerusalem to Constantine's adoption of the new Religion 70-312 », in ATTRIDGE, H. W., et alii, (éd.), *Eusebius, Christianity and Judaism*, Detroit, p. 151-194.
- AZARPAY, G., 1999 : « La route de la soie entre l'Iran et la Chine », *Dossiers d'Archéologie* 243, p. 20-23.
- BACHER, W., 1913 : *Die Agada der babylonischen Amoräer*, Francfort.
- BACK, M., 1978 : *Die Sassanidischen Staatsinschriften. Studien zur Orthographie und Phonologie des Mittelpersischen der Inschriften*, (= *Acta Iranica* 18), Téhéran, Liège.
- BAILEY, H. W., 1980 : « Iranian MKTK-, Armenian MKRTEM- », *Revue des Études Arméniennes* NS 14, p. 7-10.
- BALL, W., 1986 : « Some Rock-Cut Monuments in Southern Iran », *Iran* 24, Londres, p. 95-115.
- BALTY, J.-C., 1987 : « Communication. Apamée (1986) : nouvelles données sur l'armée romaine d'Orient et les raids sassanides du milieu du III^e siècle », *CRAI*, p. 213-241.
- BALTY, J., 1993 : « Les mosaïques », *Splendeur des sassanides, l'empire perse entre Rome et la Chine*, Bruxelles, p. 67-69.
- BARDY, G., 1923 : *Paul de Samosate. Étude historique*, (= *Spicilegium Sacrum Lovaniense. Études et Documents* 4), Louvain, Paris.
- BARDY, G., 1932 : *DHGE* 6, Paris, col. 814-815, s.v. « Barlaam et Josaphat ».
- BARDY, G., 1932 : *DHGE* 6, Paris, col. 965-968, s.v. « Barthélémy ».
- BARDY, G., 1937 : « Aux origines de l'école d'Alexandrie », *Recherches de Science Religieuse* 27, p. 65-90.
- BARDY, G., 1948 : *DTC* 15/1, Paris, col. 299-325, s.v. « Théodoret ».
- BARNARD, L. W., 1968 : « The Origins and Emergence of the Church in Edessa during the first two Centuries AD », *Vigiliae Christianae* 22, p. 161-175.
- BARNARD, L. W., 1993 : « The "Epistle of Barnabas" and its contemporary Settings », *ANRW* II, 27. 1, Berlin, p. 159-207.
- BARNES, T. D., 1985 : « Constantine and the Christians of Persia », *Journal of Roman Studies* 75, p. 126-136.
- BARON, R., 1958 : « Richard de Saint-Victor est-il l'auteur des commentaires de Nahum, Joël, Abdias », *Revue Bénédictine* 68, p. 118-122.
- BARON, S. W., 1942 : *The Jewish Community* I, Philadelphie.
- BARON, S. W., 1952 : *Social and Religious History of the Jews* I, New-York.
- BARTHOLOMAE, C., 1904, 1961² : *Altiranisches Wörterbuch*, Berlin.
- BARTHOLOMAE, C., 1918 : *Zum Sassanidischen Rechte* I, (= *Sitzungsberichte der Heidelberger Akademie der Wissenschaften, Phil.-Hist. Klasse* 5).
- BASHAM, A. L., 1976 : *La civilisation de l'Inde ancienne*, Paris.
- BASHAN, E., 1971 : *Encyclopaedia Judaica* 1, Jérusalem, col. 521-522, s.v. « Sura ».

- BASHAN, E., *et alii*, 1971 : *Encyclopaedia Judaica* 6, Jérusalem, col. 1023-1034, s.v. « Exilarch ».
- BATIFFOL, P., 1914 : « Les documents de la *Vita Constantini* », *Bulletin d'ancienne littérature et d'archéologie chrétiennes* 4, p. 81-95.
- BATIFFOL, P., 1914³ : *La paix constantinienne et le catholicisme*, Paris.
- BAUER, F. C., 1831 : « Die Christus partei in der korinthischen Gemeinde, der Gegensatz des petrinischen und paulinischen Christethums in der ältesten Kirche, der Apostel Paulus in Rom », *Zeitschrift für Theologie* 4, p. 61-206.
- BAUER, W., 1909 : *Das Leben Jesu im Zeitalter der Neutestamentlichen Apokryphen*, Tübingen.
- BAUER, W., 1934 : *Rechtgläubigkeit und Ketzerei im ältesten Christentum*, Tübingen.
- BAUER, W., 1964² : *Rechtgläubigkeit und Ketzerei im ältesten Christentums*, Berlin.
- BAUER, W., réimpr. 1971 : *Orthodoxy and Heresy*, Londres.
- BAUMSTARK, A., 1922 : *Geschichte der Syrischen Literatur*, Bonn.
- BAUZOU, T., 1988 : « Les voies romaines entre Damas et Amman », in GATIER, P. L., HELLY, B., REY-COQUAIS, J.-P., (éd.), *Géographie historique du Proche-Orient. Actes de la table ronde de Valbonne 16-18 sept. 1985*, (= *Notes et Monographies techniques* 23), Paris, p. 292-300.
- BAUZOU, T., 1989 : « Les routes romaines de Syrie », in DENTZER, J. M., ORTHMANN, W., *Archéologie et Histoire de la Syrie. II. La Syrie de l'époque achéménide à l'avènement de l'Islam*, (= *Schriften zur vorderasiatischen Archäologie* 1), Saarbrücken, p. 205-221.
- BEARDSLEE, W. A., 1960 : « The Casting of Lots at Qumran and in the Book of Acts », *Novum Testamentum* 4, Leiden, p. 244-252.
- BEAUCAMP, J., ROBIN, C., 1983 : « L'évêché nestorien de Māšmāhîg dans l'archipel d'al-Baḥrayn (Ve-IXe siècles) », in POTTS, D. T., (éd.), *Dilmun. New Studies in the Archaeology and History of Baḥrayn*, Berlin, p. 171-196.
- BEER, M., 1971 : *Encyclopaedia Judaica* 1, Jérusalem, col. 199-202, s.v. « Academies in Babylonia and Erez Israel ».
- BEER, M., 1971 : *Encyclopaedia Judaica* 1, Jérusalem, col. 1384-1386, s.v. « Pumbedita ».
- BEER, M., 1971 : *Encyclopaedia Judaica* 11, Jérusalem, col. 729-730, s.v. « Maḥoza ».
- BELLINGER, A. R., WELLES, C. B., 1935 : « A Third-century Contract of Sale from Edessa in Osroene », *Yale Classical Studies* 5, New Haven, p. 95-154.
- BENOÎT, A., 1961 : « L'apostolicité au second siècle », *Verbum Caro* 58, p. 173-184.
- BENVÉNISTE, E., 1964 : « Édits d'Aśoka en traduction grecque », *JA* 252, Paris, p. 137-157.
- BERG, B., 1974 : « The Letter of Palladius on India », *Byzantion* 44, p. 5-16.
- BERNARD, P., 1974 : « Un problème de toponymie antique dans l'Asie centrale : les noms anciens de Qandahar », *Studia Iranica* 3, p. 171-185.
- BERNARD, P., 1990 : « Vicissitudes au gré de l'histoire d'une statue en bronze d'Héraclès entre Séleucie du Tigre et la Mésène », *Journal des Savants*, p. 3-67.
- BERNARD, V., SALLES, J.-F., 1991 : « Discovery of a Christian Church at al-Qusur, Failaka (Kuwait) », *Proceedings of the Seminar for Arabian Studies* 21, p. 7-21.
- BERTRAND, D. A., 1997 : « Fragments évangéliques », in GEOLTRAIN, P., BOVON, F., (éd.), *Écrits apocryphes chrétiens* I, Paris, p. 461-462.
- BETHGE, H.-G., 1991 : « The Letter of Peter to Philip », *NTA* I, Westminster, p. 352.
- BETZ, H. D., 1986 : « Paul in the Mani Biography », in CIRILLO, L., (éd.), *Codex Manichaicus Coloniensis. Atti del Simposio internazionale, Rende-Amantea 3-7 sett. 1984*, (= *Studi e Ricerche* 4), Cosenza, p. 215-234.
- BEURDELEY, C., 1985 : *Sur les routes de la soie*, Fribourg.
- BIANCHI, U., 1985 : « The Contribution to the Cologne Mani Codex to the Religio-Historical Study of Manichaeism », *Papers in Honour of Prof. M. Boyce*, (= *Acta Iranica* 24), Leiden, p. 15-24.
- BICKELL, G., 1873 : « Die Gedichte des Cyrillonas nebst einigen anderen Syrischen Ineditis », *ZDMG* 27, p. 566.
- BIENERT, W. A., 1992 : « The Picture of the Apostle in Early Christian Tradition », *NTA* II, Westminster, p. 5-27.
- BIKERMAN, E. J., 1968 : *Chronology of the World*, Londres.
- BISHOP, E. F. F., 1952 : « Professor Burkitt and the Geographical Catalogue », *Journal of Roman Studies* 42, p. 84-88.
- BIVAR, A. D. H., 1981 : « Gondophares and the Shāhnāma », *Memoriae Roman Ghirshman, Iranica Antiqua* 16, p. 141-150.
- BIVAR, A. D. H., 1981 : « The Azes Era and the Indravarma Casket », *South Asian Archaeology 1979*, Berlin, p. 369-376.
- BIVAR, A. D. H., 1983, réimpr. 1996² : « The History of Eastern Iran », *CHI* 3/1, Cambridge, p. 181-231.
- BIVAR, A. D. H., 1983, réimpr. 1996² : « The Political History of Iran under the Arsacids », *CHI* 3/1, Cambridge, p. 21-99.
- BLAKE, R. P., 1933-1934 : « Catalogue des manuscrits de la Bibliothèque de la laure d'Iviron au mont Athos (*Fin*) », *Revue de l'Orient Chrétien* 29, Paris, p. 225-271.
- BLANCHETIÈRE, F., 1997 : « Comment le même est-il devenu l'autre? Ou comment Juifs et Nazaréens se sont-ils séparés? », *Revue de Science Religieuse* 71/1, p. 9-32.
- BLATT, F., 1930 : *Die lateinischen Bearbeitungen der Acta Andreae et Matthiae apud anthropophagos*, Giessen.
- BÖHLIG, A., 1983 : « The New Testament and the Concept of the Manichaean Myth », *The New Testament and Gnosis : Essays in Honour of R. McL. Wilson*, Edinburgh, p. 90-103.
- BÖHLIG, A., 1988 : « Zum Selbstverständnis des Manichäismus », *A Green Leaf. Papers in Honour of Pr. J. P. Asmussen*, (= *Acta Iranica* 28), Leiden, p. 317-338.
- BOISMARD, M.-É., LAMOUILLE, A., 1992 : *Le Diatessaron : de Tatien à Justin*, (= *Études Bibliques* NS 15), Paris.
- BONET-MAURY, G., 1887 : « La légende d'Abgar et de Thaddée, et les missions chrétiennes à Édesse (108-180) », *Revue de l'Histoire des Religions* 16, p. 269-283.

- BONNET, M., 1885 : « Gregorii episcopi Turonensis liber de miraculis beati Andreae apostoli », *Monumenta germaniae historica*, Hanovre, p. 821-846.
- BONNET, M., 1901 : « Actes de saint Thomas, apôtre. Le poème de l'âme. Version grecque remaniée par Nicétas de Thessalonique », *AnBoll* 20, p. 159-164.
- BOPEARACHCHI, O., 1993 : *Indo-Greek, Indo-Scythian and Indo-Parthian Coins in the Smithsonian Institution*, Smithsonian Institution, Washington.
- BORBONE, P. G., 1989 : « Libri e problemi. La Pešitta : Testi, studi, strumenti », *Hénoch* 11/2-3, p. 339-362.
- BORDIER, H. L., 1864 : *Les livres des miracles et autres opusculs de Grégoire de Tours I-IV*, Paris.
- BOSWORTH, A. B., 1993 : « Aristotle, India and the Alexander Historians », *TOITO/ Orient-Occident* 3/2, Lyon, p. 407-424.
- BOUCHARLAT, R., 1999 : « Temples du feu sassanides », *Dossiers d'Archéologie* 243, p. 68-70.
- BOUHOT, J. P., 1970 : « Remarques sur l'histoire du texte de l'*Opus Imp.* », *Vigiliae Christianae* 24, p. 197-209.
- BOULNOIS, L., 1963 : *La route de la soie*, Paris.
- BOVON, F., JUNOD, É., 1986 : « Reading the Apocryphal Acts of the Apostles », *Semeia* 38, p. 161-172.
- BOVON, F. *et alii*, 1996 : *Actes de l'apôtre Philippe (= Apocryphes 8)*, Turnhout.
- BOWERSOCK, G. W., 1988 : « The Three Arabias in Ptolemy's Geography », *Géographie Historique au Proche-Orient. Actes de la Table ronde de Valbonne 16-18 septembre 1985*, (= *Notes et monographies techniques* 23), Paris, p. 47-53.
- BOWERSOCK, G. W., 1989 : « La Mésène (Maišān) antonine », *L'Arabie préislamique et son environnement historique et culturel. Actes du Colloque de Strasbourg 24-27 juin 1987*, (= *Université des Sciences Humaines de Strasbourg* 10), Leiden, p. 159-168.
- BOYANCÉ, P., 1967 : « Dieu cosmique et dualisme », in BIANCHI, U., (éd.), *Le origini dello gnosticismo*, Leiden, p. 353-355.
- BOYCE, M., 1960 : *A Catalogue of the Iranian Manuscripts in Manichaean Script in the German Turfan Collection*, Berlin.
- BOYCE, M., 1975 : *A Reader in Manichaean Middle Persian and Parthian*, (= *Acta Iranica* 9), Téhéran, Liège.
- BOYCE, M., 1977 : *A Word List of Manichaean Middle Persian and Parthian*, (= *Acta Iranica* 9a), Leiden.
- BOYCE, M., 1979, 1987² : *Zoroastrians : their Religious Beliefs and Practices*, Londres.
- BOYCE, M., 1982 : *A History of Zoroastrianism II. Under the Achaemenians*, (= *Handbuch der Orientalistik* 8. Religion 1/2/2/2), Leiden.
- BOYCE, M., 1989 : *A History of Zoroastrianism I. The Early Period*, (= *Handbuch der Orientalistik* 8. Religion 1/2/2/1), Leiden.
- BOYCE, M., GRENET, F., 1991 : *A History of Zoroastrianism III. Zoroastrianism under Macedonian and Roman Rule*, (= *Handbuch der Orientalistik* 8. Religion 1/2/2/3), Leiden.
- BRANDT, W., 1910 : *Die jüdischen Baptismen oder das religiöse Waschen und Baden im Judentum mit Einschluss des Judenchristentums*, (= *Beihefte zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft* 19), Giessen.
- BRANDT, W., 1925 : *Encyclopaedia of Religion and Ethics* 5, col. 262-269, s.v. « Elkesaites ».
- BRAUDE, W. G., KAPSTEIN, I. J., trad., 1981 : *Tanna dēbe Eliyyahu. The Lore of the School of Elijah*, Philadelphia.
- BRAUN, O., 1894 : « Der Briefwechsel des Katholikos Papa », *Zeitschrift für Katholische Theologie* 3, p. 162-182, 546-565.
- BRAUN, O., 1915 : *Ausgewählte Akten Persischer Märtyrer*, Munich.
- BRIANT, P., 1977 : *Alexandre le Grand*, (= *QJSJ?* 622), Paris, p. 86-90.
- BRIANT, P., 1996 : *Histoire de l'empire perse de Cyrus à Alexandre*, Paris.
- BRINKMAN, J. A., 1963 : « The Literary Background of the "Catalogue of the Nations" (Acts 2, 9-11) », *The Catholic Biblical Quarterly* 25/4, p. 418-427.
- BRIQUEL-CHATONNET, F., 1991 : « Rôle de la langue et de l'écriture syriaque dans l'affirmation de l'identité chrétienne au Proche-Orient », in BAURAIN, Cl., BONNET, C., KRINGS, V., (éd.), *Phoinikeia Grammata. Lire et écrire en Méditerranée. Actes du colloque de Liège, 15-18 novembre 1989*, (= *Collection d'études classiques* 6), Namur, p. 257-274.
- BRIQUEL-CHATONNET, JULLIEN, C., JULLEIN, F., *et alii*, 2000 : « Lettre du patriarche Timothée à Maranzek^{ha}, évêque de Ninive », *JA* 288/1, 1-13.
- BROCK, S. P., 1967 : « Alphonse Mingana and the Letter of Philoxenus to Abu 'Afr », *Journal of the John Rylands Library* 50, p. 199-206.
- BROCK, S. P., 1968 : « Reviews. G. Wiessner, *Untersuchungen...* », *Journal of Theological Studies* NS 19, p. 300-309.
- BROCK, S. P., 1969 : « Notes on some Texts in the Mingana Collection », *Journal of Semitic Studies* 14, p. 217-219.
- BROCK, S. P., 1971 : « Didymus the Blind on Bardaisan. Notes and Studies », *Journal of Theological Studies* 22, p. 530-531.
- BROCK, S. P., 1975 : « Some aspects of Greek Words in Syriac », in DIETRICH, A., (éd.), *Synkretismus im syrisch-persischen Kulturgebiet, Symposium, Reinhausen bei Göttingen 1971*, (= *Abhandlungen der Akademie der Wissenschaften in Göttingen Phil.-Hist. Kl.* 96), Göttingen, p. 80-108.
- BROCK, S. P., 1978 : « A Martyr at the Sasanian Court under Vahrām II. Candida », *AnBoll* 96, p. 167-181.
- BROCK, S. P., 1979 : « Jewish Traditions in Syriac Sources », *Journal of Jewish Studies* 30, p. 212-232.
- BROCK, S. P., 1981-1982 : « A syriac life of John of Dailam », *Parole de l'Orient* 10, p. 123-190.
- BROCK, S. P., 1982 : « From Antagonism to Assimilation : Syriac Attitudes to Greek Learning », in GARSOÏAN, N. *et alii*, (éd.), *East of Byzantium : Syria and Armenia in the Formative Period. Dumbarton Oaks Symposium 1980*, Washington, p. 17-34.
- BROCK, S. P., 1985 : « Syriac and Greek Hymnography : Problems of Origin », *Studia Patristica* 16, (= *Texte und Untersuchungen* 129), Berlin, p. 77-81.
- BROCK, S. P., 1990 : « The Two Ways and the Palestinian Targums », in DAVIES, P. R., WHITE, R. T., (éd.), *A Tribute to G. Vermes. Essays on Jewish and Christian Literature and History*, (= *Journal of the Study of the*

- Old Testament Suppl. Series* 100), Sheffield, p. 139-152.
- BROCK, S. P., 1992 : « Eusebius and Syriac Christianity », in ATTRIDGE, H. W., et alii, (éd.), *Eusebius, Christianity and Judaism*, Detroit, p. 212-229.
- BROCK, S. P., 1994 : « Greek and Syriac in Late Antique Syria », in BOWMAN, A., WOOLF, G., (éd.), *Literacy and Power in Ancient World*, Cambridge, p. 149-160.
- BROCK, S. P., 1995 : « Bar Shabba/Mar Shabbay, First Bishop of Merv », in TAMCKE, M., SCHWAIGERT, W., SCHLARB, E., (éd.), *Syrisches Christentums Weltweit. Festschrift Wolfgang Hage*, (= *Studien zur Orientalischen Kirchengeschichte* 1), Münster, p. 190-201.
- BROCK, S. P., 1995 : « L'Église de l'Orient dans l'Empire sassanide jusqu'au VI^e siècle et son absence aux conciles de l'Empire romain », *Istina* 40, p. 25-43.
- BROCK, S. P., 1995 : « A Palestinian Targum Feature in Syriac », *Journal of Jewish Studies* 46, p. 271-282.
- BROCK, S. P., 1996 : « The "nestorian" Church : a lamentable misnomer », *Bulletin of the John Rylands University Library of Manchester* 78/3, p. 23-35.
- BROWN, P., 1971 : « The Rise and Function of the Holy Man in Late Antiquity », *Journal of Roman Studies* 61, p. 82-101.
- BROWN, P., ROUSSELLE, A., trad., 1985 : *La société et le sacré dans l'Antiquité tardive*, Paris.
- BROWNE, E. G., 1900 : « Some Account of the Arabic Work entitled "Nihāyatu al-irab fī akhbāri al-Furs wa al-'Arab" », particularly of that part which treats of the Persian Kings », *Journal of the Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland* 32, p. 195-259.
- BRUNEL, P., 1978 : *Le De moribus Brachmanorum. Histoire du texte et problèmes d'attribution*, (= *Centre J. Palerne. Mémoires* 1), Saint-Étienne.
- BRUNNER, C., 1983, réimpr. 1996² : « Geographical and Administrative Divisions : Settlements and Economy », *CHI* 3/2, Cambridge, p. 747-778.
- BRUNS, P., 1990 : *Das Christusbild Aphrahats des Persischen Weisen*, (= *Hereditas. Studien zur Alten Kirchengeschichte* 4), Bonn.
- BÜCHNER, V. E., 1998 : *Encyclopédie de l'Islam* 9, Leiden, p. 319-321, s.v. « Šhāpūr ».
- BUDGE, E. A. W., 1899, réimpr. 1935 (I), 1901, réimpr. 1976² (II) : *The Contendings of the Apostles. Maṣḥafa Gadla Ḥawāryāt*, Londres, Amsterdam.
- BUNDY, D., 1988 : « Marcion and the Marcionites in Early Syriac Apologetics », *Le Muséon* 101, p. 21-32.
- BURGESS, R. W., 1996 : « The Date of the Persecution of Christians in the Army », *Journal of Theological Studies* NS 47/1, p. 157-158.
- BURKITT, F. C., 1900 : « Fragments of the Acts of Judas Thomas from the Sinaitic Palimpsest », in SMITH-LEWIS, A., (éd.), *Select Narratives of Holy Women*, (= *Studia Sinaitica* 9), Londres, p. 23-44.
- BURKITT, F. C., 1904 : *Early Eastern Christianity. St Margaret's Lectures on the Syriac-Speaking Church*, Londres.
- CALVET, M.-A., 1984 : « Les écrivains chrétiens de l'Antiquité et le Golfe. Remarques préliminaires », *Arabie Orientale Mésopotamie et Iran Méridionale de l'âge du fer au début de la période islamique*, (= *Éditions Recherches sur les Civilisations. Mémoire* 37), Paris, p. 347-350.
- CALZOLARI, V., 1997 : « Réécriture des textes apocryphes en arménien : l'exemple de la légende de l'apostolat de Thadée en Arménie », *Apocrypha* 8, p. 97-110.
- CANIVET, P., 1988 : « Le christianisme en Syrie des origines à l'avènement de l'islam », in DENTZER, J.-M., ORTHMANN, W., (éd.), *La Syrie de l'époque achéménide à l'avènement de l'islam*, (= *Archéologie et histoire de la Syrie* 2), Damas, Berlin, p. 117-147.
- CANIVET, P., LEROY-MOLINGHEN, A., 1977 : *Théodoret de Cyr. Histoire des moines de Syrie*, (= SC 234), Paris.
- CANTINEAU, J., 1933 : *Inventaire des inscriptions de Palmyre* IX.
- CAQUOT, A., 1955 : « Sur les quatre bêtes de Daniel VII », *Sémitica* 5, Paris, p. 5-13.
- CAQUOT, A., 1987 : « Jubilés », DUPONT-SOMMER, A., PHILONENKO, M., (éd.), *La Bible. Écrits intertestamentaires* I, Paris, p. 629-810.
- CASSON, L., 1983 : « Šakas versus Andhras in the Periplus Maris Erythraei », *Journal of the Economic and Social History of the Orient* 26, p. 164-177.
- CASSON, L., 1984 : *Ancient Trade and Society*, Detroit.
- CASSON, L., 1989 : « South Arabia's Maritime Trade in the First Century A. D. », in FAHD, T., (éd.), *L'Arabie préislamique et son environnement historique et culturel*, (= *Université des Sciences Humaines de Strasbourg* 10), Leiden, p. 187-194.
- CHAMOUX, F., 1985 : *La civilisation hellénistique*, Paris.
- CHANTRAINE, P., 1927 : *Arrien. L'Inde*, Paris.
- CHARLES, R. H., 1913 : *The apocrypha and Pseudepigrapha of the Old Testament* II, Oxford.
- CHAUMONT, M.-L., 1964 : « Les Sassanides et la christianisation de l'empire iranien au III^e siècle de notre ère », *Revue de l'Histoire des Religions* 165, Paris, p. 164-202.
- CHAUMONT, M.-L., 1974 : « À propos d'un édit de paix religieuse d'époque sassanide », *Mélanges d'Histoire des Religions offerts à H.-C. Puech*, Paris, p. 71-80.
- CHAUMONT, M.-L., 1974 : « Études d'histoire parthe III. Les villes fondées par les Vologèse », *Syria* 51, Paris, p. 75-89.
- CHAUMONT, M.-L., 1976 : « L'Arménie entre Rome et l'Iran I. De l'avènement d'Auguste à l'avènement de Dioclétien », *ANRW* 9. 1, Berlin, New-York, p. 71-195.
- CHAUMONT, M.-L., 1982 : « Recherches sur quelques villes helléniques de l'Iran occidental », *Iranica Antiqua* 17, p. 147-173.
- CHAUMONT, M.-L., 1984 : « Études d'histoire parthe V. La route royale des Parthes de Zeugma à Séleucie du Tigre d'après l'itinéraire d'Isidore de Charax », *Syria* 61, Paris, p. 63-107.
- CHAUMONT, M.-L., 1988 : *La christianisation de l'empire iranien*, (= CSCO 499, subsidia 80), Louvain.
- CHAVANNE, E., 1941 : *Documents sur les T'ou Kiue (Turcs) occidentaux*, Paris.
- CHOONDAL C., 1983 : *Christian Folk Songs*, Trichur.
- CHRISTENSEN, A., 1936 : *Les gestes des rois dans les traditions de l'Iran antique*, (= *Conférences Ratanbai Katrak* 3), Paris.
- CHRISTENSEN, A., 1936, 1944² : *L'Iran sous les Sassanides*, (= *Annales du Musée Guimet. Bibliothèque d'études* 48), Copenhague.

- CHRISTOL, A., 1990 : « Les édits grecs d'Aśoka : étude linguistique. 2. Sramenai. Morphologie d'un emprunt », *JA* 278, p. 45-70.
- CHURCH, F. F., STROUMSA, G. G., 1980 : « Mani's disciple Thomas and the Psalm of Thomas », *Vigiliae Christianae* 34, p. 47-55.
- CHWOLSOHN, D., 1856 : *Die Ssabier und der Ssabismus* I, II, Saint-Petersbourg.
- CIRILLO, L., 1979 : « La tradizione eresologica di Elchasai », *Henoch* I, p. 371-395.
- CIRILLO, L., 1984 : *Elchasai e li elchasiati*, (= *Studi e Ricerche* 1), Cosenza.
- CIRILLO, L., CONCOLINO MANCINI, A., ROSELLI, A., 1985 : *Codex Manichaicus Coloniensis Concordanze*, Cosenza.
- CIRILLO, L., 1986 : « Elchasaiti e Battisti di Mani : i limiti di un confronto delle fonti », *Codex Manichaicus Coloniensis. Atti del Simposio Internazionale (Rendemente Amantea 3-7 sett. 1984)*, Cosenza, p. 97-139.
- CIRILLO, L., 1990 : « L'apocalypse d'Elkhasai : son rôle et son importance pour l'histoire du Judaïsme », *Apocrypha* 1, p. 167-179.
- CIRILLO, L., 1997 : « Livre de la révélation d'Elkhasai », BOVON, F., GEOLTRAIN, P., (éd.), *Écrits apocryphes chrétiens*, Paris, p. 828-872.
- COAKLEY, J. F., 1999 : « The Patriarchal List of the Church of the East », in REININK, G. J., KLUGKIST, A. C., *After Bardaisan. Studies on Continuity and Change in Syriac Christianity in Honour of Pr. H. J. W. Drijvers*, (= *Orientalia Lovaniensia Analecta* 89), Leuven, p. 65-83.
- COEDÈS, G., 1947 : *Les états hindouisés d'Indochine et d'Indonésie*, Paris.
- COENS, M., 1943 : « Catalogus Codicum Hagiographicorum Latinorum Archivi Historici civitatis Coloniensis », *AnBoll* 61, p. 140-201.
- COLLESS, B. C., 1969-1970 : « The Traders of the Pearl », *Abr-Nahrain* 9, Leiden, p. 17-38.
- COLLESS, B. C., 1970 : « The Traders of the Pearl. The Mercantile and Missionary Activities of Persian and Armenian Christians in South East Asia », *Abr-Nahrain* 10, Leiden, p. 102-121.
- COLLESS, B. C., 1971 : « The Traders of the Pearl. The Mercantile and Missionary Activities of Persian and Armenian Christians in South East Asia », *Abr-Nahrain* 11, p. 1-21.
- COLPE, C., 1983, réimpr. 1996² : « Development of Religious Thought », *CHI* 3/2, Cambridge, p. 819-865.
- COMES, H., 1966 : « Did Cosmas come to India? », *Indica* 3/1, p. 7-24.
- CONNOLLY, R. H., 1923 : « The Use of the Didachè in the Didascalia », *Journal of Theological Studies* 24, p. 147-157.
- COSQUIN, E., 1880 : *Revue des questions historiques* 28, p. 579-600.
- CRACCO-RUGGINI, L., 1970-1971 : « Le associazioni professionali nel mondo romano-bizantino », *XVIII Settimane di studio del Centro italiano di studi sull'alto Medioevo*, Spoleto 1970, Spolète, p. 96-103.
- CRIBB, J., 1985 : « New evidence of Indo-Parthian Political History », *Coin Hoards* 7, p. 282-300.
- CRUM, W. E., 1939 : *A Coptic Dictionary*, Oxford.
- CUMONT, F., 1893 : « Notes sur un passage des Actes de S. Mari », *Revue de l'Instruction Publique en Belgique* 36, Bruxelles, p. 373-378.
- CUMONT, F., 1896 : *Textes et monuments figurés relatifs aux mystères de Mithra* I.
- CUMONT, F., 1909 : « La plus ancienne géographie astrologique », *Klio* 9, p. 263-273.
- CUMONT, F., 1923 : « Les fouilles de Šāliḥīyeh sur l'Euphrate », *Syria* 4/1, p. 38-58.
- CUMONT, F., 1925 : « Fragment de bouclier portant une liste d'étapes », *Syria* 6/1, p. 1-15.
- CUMONT, F., 1925-1926 : *Fouilles de Doura-Europos, 1922-1923*, Paris.
- CUMONT, F., 1929⁴ : *Les religions orientales dans le paganisme romain*, Paris.
- CUMONT, F., 1932 : « L'adoration des mages et l'art triomphal de Rome », *Mémoriae della Pontificia accademia romana di archeologia* 3, p. 81-105.
- CUMONT, F., 1934 : « A Letter of Artaban III to the city of Susa », *Journal of the K. R. Cama Oriental Institute* 27, p. 66-74.
- CUNNINGHAM, A., 1871 : *Archaeological Survey of India II* : « Report for 1862-1865 », Calcutta.
- CUNTZ, O., (éd.), 1929 : *Itineraria Romana* I, Leipzig.
- CYRUS, A., (sous la dir. de), 1902-1903 : *The Jewish Encyclopedia*, Londres, p. 135-136, s.v. « Cochin ».
- DABROWA, E., 1984 : « Le programme de la politique en occident des derniers arsacides. Essai de reconstitution », *Iranica Antiqua* 19, col. 149-165.
- DAGRON, G., 1969 : « Aux origines de la civilisation byzantine : langue de culture et langue d'état », *Revue Historique* 241, p. 23-56.
- DAKE, A., 1965 : « The Gospel of Thomas and the Diatessaron », *Journal of Theological Studies* 16, p. 449-454.
- DALMAIS, I. H., 1957 : « L'apport des Églises syriennes à l'hymnographie chrétienne », *L'Orient Syrien* 2/3, p. 243-260.
- DANBY, H., 1933 : *The Mishnah translated from the Hebrew*, Oxford.
- DANI, A. H., 1960 : « The Mathura Lion Capital Inscription (A Paleographical Study) », *Journal of the Asiatic Society of Pakistan* 5, p. 128-142.
- DANI, A. H., 1986 : *The Historic City of Taxila*, Tokyo (Unesco).
- DANIÉLOU, J., 1958, réimpr. 1991 : *Théologie du judéo-christianisme*, Tournai, Paris.
- DANIÉLOU, J., MARROU, H., 1963 : *Nouvelle Histoire de l'Église* I, Paris.
- DAOUST, J., 1979 : *Catholicisme* 8, Paris, col. 137-141, s.v. « Mages ».
- DARMETETER, J., 1960 : *Le Zend-Avesta* II, Paris.
- DATEMA, C., 1985 : « New Evidence for the Encounter between Constantinople and "India" », *After Chalcedon Studies in Theology and Church History offered to Pr. A. Van Roey for his Seventieth Birthday*, (= *Orientalia Lovaniensia Analecta* 18), Leuven, p. 57-65.
- DAUVILIER, J., 1948 : « Les provinces chaldéennes "de l'extérieur" au Moyen-Âge », *Mélanges F. Cavallera*, Toulouse, p. 261-316.
- DAUVILLIER, J., 1942 : *Dictionnaire de droit canonique* 3, Paris, col. 292-388, s.v. « Chaldéen (droit) ».

- DAUVILLIER, J., 1956 : « L'expansion de l'Eglise syrienne en Asie centrale et en Extrême Orient », *L'Orient Chrétien* I, p. 76-87.
- DAUVILLIER, J., 1984 : *DHGE* 20, Paris, col. 271-282, s.v. « Gélan ».
- DAYTON, J., 1984 : « Herodotus, Phoenicia, the Persian Gulf and India in the First Millenium B. C. », in BOUCHARLAT, R., SALLES, J.-F., (sous la dir. de), *Arabie Orientale, Mésopotamie et Iran Méridional de l'âge du fer au début de la période islamique*, (= *Editions Recherche sur les Civilisations. Mémoire* 37), Paris, p. 363-375.
- DE BARJEAU, Ph., 1898 : *L'école exégétique d'Antioche*, Paris.
- DE BOER, M. C., 1996 : « L'évangile de Jean et le christianisme juif (Nazoréen) », in MARGUERAT, D., (éd.), *Le déchirement. Juifs et chrétiens au premier siècle*, (= *Le Monde de la Bible* 32), Paris, p. 179-202.
- DE CLERCQ, C., 1957 : *Dictionnaire de droit canonique* 6, col. 1255-1265, s.v. « Patriarche en droit oriental ».
- DE DECKER, D., 1979 : « Sur le destinataire de la lettre au roi des Perses (Eusèbe de Césarée, *Vit. Const.*, IV, 9-13) et la conversion de l'Arménie à la religion chrétienne », *Persica* 8, p. 99-116.
- DE GAIFFIER, B., 1962 : « La commémoration de S. Matthieu au 6 mai dans le martyrologe hiéronymien », *AnBoll* 80, p. 111-115.
- DE GAIFFIER, B., 1975 : « Les manuscrits du *Breviarium apostolorum*, nouveaux témoins », *Corona gratiarum, miscellanea... E. Dekkers* I, Bruges, p. 237-241, réimpr. Recueil d'hagiographie, (= *Subsidia Hagiographica* 61).
- DE HALLEUX, A., 1972 : « Une clef pour les Hymnes d'Éphrem dans le ms. Sinai syr. 10 », *Le Muséon* 85, p. 171-199.
- DE HALLEUX, A., 1978 : « Autonomy and Centralization in the ancient Syriac Churches. Edessa and Seleucia-Ctesiphon », *Wort und Wahrheit Suppl.* 4, p. 59-68.
- DE HALLEUX, A., 1991 : « L'adoration des mages dans le commentaire syriaque du Diatessaron », *Le Muséon* 104/3-4, p. 251-264.
- DE HARLEZ, M., 1899 : « L'inscription pehlevie de la croix de S.-Thomé », *Actes du XIe congrès international des orientalistes*, Paris, p. 249-252.
- DE MENASCE, J., 1945 : *Une apologétique mazdéenne du IXe siècle. Škand-Gumānik Vičār. La solution décisive des doutes*, (= *Collectanea Friburgentia* NS 30), Fribourg.
- DE MENASCE, J., 1967 : « Chronique », *Revue de l'Histoire des Religions* 171/2, p. 257-258.
- DE PLINVAL, G., 1948 : « Horace et le sort des prisonniers d'orient », *Mélanges de Philologie, de Littérature et d'Histoire anciennes offerts à J. Marouzeau*, Paris, p. 491-495.
- DE SANTOS OTERO, A., 1978 : *Die Handschriftliche Ueberlieferung der altslavischen Apokryphen* I, (= *Patristische Texte und Studien* 20), Berlin.
- DE SANTOS OTERO, A., 1992 : « Later Acts of Apostles », *NTA* II, Westminster, p. 451-457.
- DE VRIES, W., 1958 : « La conception de l'Église chez les Syriens séparés de Rome », *L'Orient Syrien* 3/1, Paris, p. 149-164.
- DE VRIES, W., 1964 : « Antiochien und Seleucia-Ctesiphon. Patriarch und Katholikos? », *Mélanges Tisserant* III/2, (= *Studi e Testi* 223), Rome, p. 429-450.
- DEBEVOISE, N. C., 1938, réimpr. 1968 : *A Political History of Parthia*, New-York.
- DECRET, F., 1974 : *Mani et la tradition manichéenne*, (= *Maîtres spirituels* 40), Paris.
- DECRET, F., 1979 : « Les conséquences sur le christianisme en Perse de l'affrontement des empires romains et sassanides de Shâpur I^{er} à Yazdgard I^{er} », *Recherches Augustiniennes* 14, p. 91-152.
- DEGEN, E., 1968 : « Daniel bar Myriam. Ein nestorianischer Kirchenhistoriker », *Oriens christianus* 52, p. 45-80.
- DEGEN, R., 1970 : « Zwei Miscellen zur Chronik von Se'ert », *Oriens christianus* 54, p. 76-95.
- DEGEN, R., 1977 : « A Note on the Law of Hatra », *ANNALI (Istituto Orientale di Napoli)* NS 37), Naples, p. 486-490.
- DELAUNAY, J. A., 1974 : « Rite et symbolique en *Acta Thomae* vers. syr. I, 2a et ss. », *Mémorial Jean de Menasce*, (= *Fondation culturelle iranienne* 185), Louvain, p. 11-34.
- DELEHAYE, H., 1902 : « Ad catalogum codicum hagiographicorum graecorum bibliothecae Vaticanae Supplementum », *AnBoll* 21, p. 5-28.
- DELEHAYE, H., 1912, 1933² : *Les origines du culte des martyrs*, (= *Subsidia Hagiographica* 20), Bruxelles.
- DELEHAYE, H., 1927 : *Les légendes hagiographiques*, (= *Subsidia Hagiographica* 18), Bruxelles.
- DELEHAYE, H., 1929 : « La "Vigilia sancti Martini" dans le martyrologe hiéronymien », *AnBoll* 47, Bruxelles, p. 368-375.
- DELEHAYE, H., 1933 : « Recherches sur le légendier romain », *AnBoll* 51, p. 34-98.
- DELIÈGE, R., 1995 : *DHGE* 25, Paris, col. 990-1003, s.v. « Inde ».
- DELOUGAZ, P., HILL, H. D., LLOYD, S., 1967 : *Private Houses and Graves from the Diyala Region*, (= *Oriental Institute Publications* 88), Londres.
- DERRETT, J. D. M., DUNCAN, J., 1960 : « The History of Palladius on the Races of India and the Brahmins », *Classica et Mediaevalia* 21, p. 64-135.
- DESANGES, J., 1967 : « Une mention altérée d'Axoum dans l'*Expositio Totius Mundi et Gentium* », *Annales d'Éthiopie* (= *Institut éthiopien d'archéologie* 7), Paris, p. 141-155.
- DESANGES, J., 1969 : « D'Axoum à l'Assam, aux portes de la Chine : le voyage du 'scholasticus de Thèbes' (entre 360 et 500 après J.-C.) », *Historia* 18, p. 627-639.
- DESANGES, J., 1989 : « Arabes et Arabie en terre d'Afrique dans la géographie antique », in FAHD, T., (éd.), *L'Arabie préislamique et son environnement historique et culturel*, (= *Université des Sciences Humaines de Strasbourg* 10), Leiden, p. 413-429.
- DESREUMAUX, A., 1983 : « La Doctrine d'Addai. Essai de classement des témoins syriaques et grecs », *Augustinianum* 23, p. 181-186.
- DESREUMAUX, A., 1993 : « Les titres des œuvres apocryphes chrétiennes et leurs corpus. Le cas de la "Doctrine d'Addai" syriaque », in TARDIEU, M., (éd.), *La formation des canons scripturaires*, Paris, p. 201-217.

- DESREUMAUX, A., 1997 : « Abgar, le roi converti à nouveau. Les chrétiens d'Édesse selon la Doctrine d'Addaï », in ATTIAS, J.-C., (éd.), *De la Conversion*, Paris, p. 217-227.
- DÉTIENNE, M., 1981² : *Les maîtres de vérité de la Grèce*, Paris.
- DETLEF, C., MÜLLER, G., 1969 : « Stellung und Bedeutung des Katholicos-Patriarchen von Seleukeia-Ktesiphon im Altertum », *Oriens christianus* 53, p. 227-245.
- DETLEF, C., MULLER, G., 1991 : « Epistula Apostolorum », *NTA I*, Westminster, p. 249-252.
- DEVOS, P., 1948 : « Le miracle posthume de saint Thomas l'apôtre », *AnBoll* 66, Bruxelles, p. 231-275.
- DEVOS, P., 1966 : « Notes d'hagiographie perse », *AnBoll* 84, p. 229-248.
- DEVOS, P., 1966 : « Sozomène et les actes syriaques de S. Siméon Šabbā'ē », *AnBoll* 84, p. 443-456.
- DEVOS, P., 1967 : « Égérie à Édesse. Saint Thomas l'apôtre. Le roi Abgar », *AnBoll* 85, p. 381-400.
- DEVRESSE, R., 1939 : *Le Commentaire de Théodore de Mopsueste sur les Psaumes*, (= *Studi e Testi* 93), Vatican.
- DEVRESSE, R., 1945 : *Le patriarcat d'Antioche depuis la paix de l'Église jusqu'à la conquête arabe*, Paris.
- DIETERICH, A., 1896 : *Die Inschrift des Aberkios*, Leipzig.
- DIEULAFOY, M., 1884 : *L'art antique de la Perse* V, Paris.
- DIHLE, A., 1962 : « Der fruchtbare osten », *Rheinisches Museum für Philologie* NF 105, p. 97-110.
- DIHLE, A., 1962 : « The Conception of India in Hellenistic and Roman Literature », *Proceedings of the Cambridge Philological Society* 188 (NS 8), Cambridge, p. 15-23.
- DIHLE, A., 1963 : « Neues zur Thomastradition », *Jahrbuch für Antike und Christentum* 6, Münster, 1963, p. 54-70.
- DIHLE, A., 1965 : *Umstritten Daten. Untersuchungen zum Auftreten der Griechen am Roten Meer*, (= *Wissenschaftlich Abhandlungen der Arbeitsgemeinschaft für Forschung des Landes Nordrhein-Westfalen* 32), Cologne.
- DIHLE, A., 1989 : « Astrology in the Doctrine of Bardesanes », *Papers presented to the 10th Inter-Conference on Patristic Studies, Oxford 1987*, (= *Studia Patristica* 20), Louvain, p. 160-168.
- DIHLE, A., 1989 : « L'ambassade de Théophile l'Indien ré-examinée », in FAHD, T., (éd.), *L'Arabie préislamique et son environnement historique et culturel*, (= *Université des Sciences Humaines de Strasbourg* 10), Leiden, p. 461-468.
- DILLEMANN, L., 1962 : *Haute Mésopotamie orientale et pays adjacents*, (= *BAH* 72), Paris.
- DODGEON, M. H., LIEU, S. N. C., 1991 : *The Roman Eastern Frontier and the Persian Wars AD 226-363*, Londres.
- DÖLGER, F. J., 1928 : *ΙΧΘΥΣ. Der Heilige Fische in den Antiken Religionen und im Christentum*, I, Münster.
- DONCEEL-VOÛTE, P., 1988 : « La carte de Madaba : cosmographie, anachronisme et propagande », *RB* 95, p. 519-542.
- DORESSE, J., 1960 : *DHGE* 14, Paris, col. 1416-1420, s.v. « Edesius et Frumentius ».
- DORIVAL, G., 1996 : « Un astre se lèvera de Jacob. L'interprétation ancienne de Nombres 24, 17 », *Annali di Storia dell'Esegesi* 13, p. 295-352.
- DORIVAL, G., 2001 : « L'Astre de Balaam et l'Étoile des Mages », in GYSELEN, R., (éd.), *Démons et merveilles d'Orient*, (= *Res Orientales* 13), p. 93-111.
- DOWNEY, G., 1961 : *A History of Antioch in Syria from Seleucus to the Arab Conquest*, Princeton.
- DRAPER, J. A., 1995 : « Social Ambiguity and the Production of Texts : Prophets, Teachers, Bishops and Deacons, and the Development of the Jesus' Tradition in the Community of the Didachè », in JEFFORD, C. N., (éd.), *The Didachè in context*, (= *Novum Testamentum Suppl.* 77), Leiden, p. 284-312.
- DRAPER, J. A., 1996 : « The Didachè in modern Research : an Overview », in DRAPER, J. A., (éd.), *The Didachè in Modern Research*, (= *Arbeiten zur Geschichte des Antiken Judentums und des Urchristentums* 37), Leiden, p. 1-42.
- DRIJVERS, H. J. W., 1966 : *Bardaisan of Edessa*, Assen.
- DRIJVERS, H. J. W., 1967 : « Quq and the Quqites », *Numen* 14/2, p. 114-129.
- DRIJVERS, H. J. W., 1970 : « Bardaisan of Edessa and the Hermetica. The Aramaic Philosopher and the Philosophy of his Time », *Jaarbericht van het vooaziatisch-egyptisch Genootschap*, (= *Ex Oriente Lux* 21), Leiden, p. 190-210.
- DRIJVERS, H. J. W., 1970 : « Edessa und das Jüdische Christentum », *Vigiliae Christianae* 24, p. 3-33.
- DRIJVERS, H. J. W., 1972 : *Old Syriac (Edesseean) Inscriptions*, Leiden.
- DRIJVERS, H. J. W., 1980 : *Cults and Beliefs at Edessa*, (= *Études préliminaires aux religions orientales dans l'empire romain* 82), Leiden.
- DRIJVERS, H. J. W., 1982 : « The Persistence of Pagan Cults and Practices in Christian Syria », *East of Antioch. Studies in Early Syriac Christianity*, (= *Dumbarton Oaks Symposium* 1980), Londres, p. 35-43.
- DRIJVERS, H. J. W., 1982 : *Theologische Realenzyklopädie* 9, Berlin, New-York, col. 277-288, s.v. « Edessa ».
- DRIJVERS, H. J. W., 1982 : « Facts and Problems in Early Syriac-Speaking Christianity », *The Second Century* 2, p. 157-175.
- DRIJVERS, H. J. W. 1982 : « A Tomb for the Life of a King. A Recently discovered Edessene Mosaic with a Portrait of King Abgar the Great », *Muséon* 95, p. 167-189.
- DRIJVERS, H. J. W., 1983 : « Addaï und Mani. Christentum und Manichäismus im Dritten Jahrhundert in Syrien », *Orientalia Christiana Analecta* 221, Rome, p. 171-185.
- DRIJVERS, H. J. W., 1984 : « Athleten des Geistes. Zur politischen Rolle der syrischen Asketen und Gnostiker », in TAUBES, J., (éd.), *Gnosis und Politik*, Paderborn, p. 109-120.
- DRIJVERS, H. J. W., 1985 : « Early Forms of Antiochene Christology after Chalcedon », in LAGA, C., MUNITIZ, J. A., VAN ROMPAY, L., (éd.), *Studies in Theology and Church History offered to Albert van Roey*, (= *Orientalia Lovaniensia Analecta* 18), Leuven, p. 99-113.
- DRIJVERS, H. J. W., 1985 : « Jews and Christians at Edessa », *Journal of Jewish Studies* 36/1, p. 88-102.
- DRIJVERS, H. J. W., 1988 : « Marcionism in Syria : principles, problems, polemics », *The Second Century* 6/3, p. 153-172.
- DRIJVERS, H. J. W., 1989 : « Christ as Warrior and Merchant. Aspects of Marcion's Christology », *Studia Patristica* 21, Leuven, p. 73-85.

- DRIJVERS, H. J. W., 1990 : « Apocryphal Literature in the Cultural milieu of Osrhoëne », *Apocrypha* 1, 231-247.
- DRIJVERS, H. J. W., 1991 : « The Abgar Legend », *NTA* I, Westminster, p. 492-500.
- DRIJVERS, H. J. W., 1992 : « Syrian Christianity and Judaism », in LIEU, J., NORTH, J., RAJAK, T., (éd.), *The Jews Among Pagans and Christians in the Roman Empire*, Londres, New-York, p. 124-146.
- DRIJVERS, H. J. W., 1992 : « The Acts of Thomas », *NTA* II, Westminster, p. 322-411.
- DRIJVERS, H. J. W., 1992 : « The Gospel of the Twelve Apostels » in CAMERON, A., CONRAD, L. I., (éd.), *The Byzantine and Early Islamic East* I, Princeton, p. 189-213.
- DRIJVERS, J. W., REININK, G. J., McDONALD, A. A., (éd.), 1995 : *Centers of Learning. Learning and Location in pre-modern Europe and the Near East*, Leiden.
- DRIJVERS, H. J. W., 1996 : « Early Syriac Christianity : Some Recent Publications », *Vigiliae Christianae* 50, p. 159-177.
- DROCOURT, D., AYYAD, M., 1997 : *Island of Sir Bani Yas, United Arab Emirates*, Unesco.
- DROWER, E. S., 1960 : *The Secret Adam*, Oxford.
- DUBOIS, J.-D., 1997 : « La présence des manichéens en Égypte », *Dossiers d'Archéologie* 226, p. 10-14.
- DUCELLIER, A., 1988 : *Les Byzantins. Histoire et culture*, Paris.
- DUCHESNE, L., 1896 : « Les missions chrétiennes au sud de l'empire romain », *Mélanges d'Archéologie et d'Histoire* 16, Rome, p. 79-122.
- DUCHESNE-GUILLEMIN, J., 1961 : « Die Magier in Bethlehem und Mithras als Erlöser? », *ZDMG* 111, p. 472-475.
- DUCHESNE-GUILLEMIN, J., 1962 : *La religion de l'Iran ancien*, Paris.
- DUCHESNE-GUILLEMIN, J., 1966 : « Les mages de Bethléem et l'adoration du Temps », *Acta Orientalia Belgica* 10, p. 1-16.
- DUCHESNE-GUILLEMIN, J., 1966 : *I Magi di Betlemme nella tradizione occidentale*, Milan, p. 1-30.
- DUCHESNE-GUILLEMIN, J., 1974 : *Opera minora I. Philologie et histoire de l'Iran*, Téhéran.
- DUCHESNE-GUILLEMIN, J., 1979 : *Pauly-Wissowa Lexikon der Antike* V, Munich, p. 828-829, s.v. « Tigranokerta »
- DUCHESNE-GUILLEMIN, J., 1983, réimpr. 1996² : « Zoroastrian Religion », *CHI* 3/2, Cambridge, p. 866-908.
- DUCHESNE-GUILLEMIN, J., 1999 : *I tre sagi e la stella, Mito e realtà dei re magi*, Rimini.
- DUENSING, H., SANTOS OTERO, A., 1992 : « Apocalypse of Paul », *NTA* II, Westminster, p. 743-748.
- DUFOURCQ, A., 1910 : *Étude sur les Gesta Martyrum romains. IV Le Néo-manichéisme et la légende chrétienne*, Paris.
- DUNAND, M., 1926 : « Une mission archéologique au Djebel druze », *Syria* 7, p. 326-328.
- DUPONT-SOMMER, A., 1970 : « Une nouvelle inscription araméenne d'Asoka trouvée dans la vallée du Laghman (Afghanistan) », *CRAI*, p. 1-16.
- DUSSAUD, R., 1927 : *Topographie historique de la Syrie antique et médiévale*, (= BAH 4) Paris.
- DUVAL, A., 1901 : « Le Testament de St. Ephrem », *JA* 18, 9^e série, p. 234-319.
- DUVAL, R., 1892 : *Histoire politique, religieuse, littéraire d'Édesse jusqu'à la première croisade*, Paris.
- DUVAL, R., 1893 : « Bulletin », *Revue critique d'Histoire et de Littérature* 35, p. 481-486.
- DUVAL, R., 1907, réimpr. 1970 : *La littérature syriaque*, Paris, Amsterdam.
- DVORNÍK, F., 1926 : *Les slaves, Byzance et Rome au IX^e siècle*, (= Travaux publiés par l'Institut d'études slaves 4), Paris.
- DZIELKA, M., 1987 : « Fragments de l'histoire des voyages des philosophes grecs en Perse », *Folia Orientalia* 24, p. 149-157.
- EGAN, G., 1983 : *An Analysis of the Biblical Quotations of Ephrem in "An Exposition of the Gospel"*, (= CSCO 443, subsidia 66), Louvain.
- EHLE, B., 1970 : « Kritische Miscellen. Bardesanes von Edessa — ein syrischer Gnostiker », *Zeitschrift für Kirchengeschichte* 81, p. 334-351.
- EILERS, W., 1983, réimpr. 1996² : « Iran and Mesopotamia », *CHI* 3/1, Cambridge, p. 481-504.
- ELISSAGARAY, M., 1985 : *La légende des rois mages*, Paris.
- ELLIOTT, J. K., (éd.), 1993 : *The Apocryphal New Testament*, Oxford.
- EMMERICK, R. E., 1983, réimpr. 1996² : « Bouddhism among Iranian Peoples », *CHI* 3/2, Cambridge, p. 949-964.
- EMONDS, H., 1938 : *Geistlicher Kriegsdienst. Der Topos der Militia Spiritualis in der antiken Philosophie*, Münster.
- ENO, R. B., 1969 : *The Christian Didascalos and the Institutional Ministry of the Church according to Origen*, Paris.
- EPSTEIN, I., 1948, réimpr. 1959 : *The Babylonian Talmud*, Londres.
- ERBETTA, M., 1966 : *II. Atti e Leggende*, Casale.
- ERBETTA, M., 1981 : *Gli Apocrifi del Nuovo Testamento I. Vangeli*, Casale.
- ERDOSY, G., 1987 : « Taxila : Political History and Urban Structure », *South Asian Archaeology*, (= Istituto italiano per il Medio ed Estremo Oriente 65), Rome, p. 669-670.
- FABRICIUS, J. A., 1718 : *Bibliotheca ecclesiastica in qua continentur de scriptoribus ecclesiasticis S. Hieronymus*, Hambourg.
- FABRICIUS, J. A., 1719 : *Codex Apocryphus Novi Testamenti*, Hambourg.
- FARQUHAR, J. N., 1926 : « The Apostle Thomas in North India », *Bulletin of the John Rylands Library* 10, Manchester, p. 80-111.
- FARQUHAR, J. N., 1927 : « The Apostle Thomas in South India », *Bulletin of the John Rylands Library* II/1, Manchester, p. 20-50.
- FEISSEL, D., 1985 : « Deux listes de quartiers d'Antioche astreints au creusement d'un canal (73-74 ap. J.-C.) », *Syria* 62, p. 77-103.
- FELDMAN, L. H., 1992 : « Jewish Proselytism », in ATTRIDGE, W. et alii, (éd.), *Eusebius, Christianity and Judaism*, Detroit, p. 372-397.

- FELDMAN, L. H., 1993 : « Proselytism by Jews in the Third, Fourth and Fifth Centuries », *Journal for the Study of Judaism* 24/1, p. 1-58.
- FERRARY, J.-L., 1988 : *Phihellénisme et impérialisme. Aspects idéologiques de la conquête romaine du monde hellénistique, de la seconde guerre de Macédoine à la guerre contre Mithridate*, (= *Bibliothèque des écoles françaises d'Athènes et de Rome* 271), Rome.
- FESTUGIÈRE, A. J., 1959 : *Antioche païenne et chrétienne*, (= *Bibliothèque des écoles françaises d'Athènes et de Rome* 194), Paris.
- FESTUGIÈRE, A. J., 1983 : « Actes de Thomas », *Les Actes apocryphes de Jean et de Thomas*, (= *Cahiers d'Orientalisme* 6), Genève, p. 45-117.
- FIACCADORI, G., 1992 : *Teofilo Indiano*, (= *Biblioteca di « Felix Ravenna »* 7), Ravenna.
- FICKER, G., 1894 : *Der Heidnische Charakter der Aberkios Inschrift*, Berlin.
- FIEY, J. M., 1960 : « Jean de Daylam et l'imbroglia de ses fondations », *Proche Orient Chrétien* 10, p. 195-211.
- FIEY, J. M., 1963 : *Mossoul chrétienne. Essai sur l'histoire, l'archéologie et l'état actuel des monuments chrétiens de la ville de Mossoul*, (= *Recherches publiées sous la dir. de l'Institut de lettres orientales de Beyrouth* 12), Beyrouth.
- FIEY, J. M., 1964 : « Vers la réhabilitation de l'Histoire de Karka d'Bēt Slōh », *AnBoll* 82, p. 189-222.
- FIEY, J. M., 1965-1968 : *Assyrie chrétienne I-III*, Beyrouth.
- FIEY, J. M., 1966 : « Īšō'dnāh de Bašra et son œuvre », *L'Orient Syrien* 11, p. 431-450.
- FIEY, J. M., 1966 : « Notes d'hagiographie syriaque », *L'Orient Syrien* 11, p. 133-145.
- FIEY, J. M., 1967 : « Les étapes de la prise de conscience de son identité patriarcale par l'Église syrienne orientale », *L'Orient Syrien* 12/1, p. 3-22.
- FIEY, J. M., 1967 : « Auteur et date de la chronique d'Arbèles », *L'Orient Syrien* 12, p. 265-302.
- FIEY, J. M., 1968 : « Notule de littérature syriaque. L'Exposé XIV d'Aphraate », *Le Muséon* 81, p. 449-454.
- FIEY, J. M., 1969 : « Diocèses syriens orientaux du Golfe persique », *Mémorial Mgr Gabriel Khouri-Sarkis*, Louvain, p. 177-219.
- FIEY, J. M., 1969 : « L'Élam, la première des métropoles ecclésiastiques syriennes orientales », *Melto* 2, p. 221-267.
- FIEY, J. M. 1970 : « L'Élam, la première des métropoles ecclésiastiques syriennes orientales (suite) », *Parole de l'Orient* 1/1, p. 123-153.
- FIEY, J. M., 1970 : « Les marcionites dans les textes historiques de l'Église de Perse », *Le Muséon* 83, p. 183-188.
- FIEY, J. M., 1970 : « Médie chrétienne », *Parole de l'Orient* 1/2, p. 357-384.
- FIEY, J. M., 1970 : *Jalons pour une Histoire de l'Église en Iraq*, (= *CSCO* 310, subsidia 36), Louvain.
- FIEY, J. M. 1971 : « Les provinces sud-caspiennes des Églises syriennes », *Parole de l'Orient* 2/2, p. 329-344.
- FIEY, J. M. 1973 : « Chrétientés syriaques du Ḥorāsān et du Ségéstān », *Le Muséon* 86, p. 75-104.
- FIEY, J. M., 1973 : « Āḍarbāyğān chrétien », *Le Muséon* 86, p. 397-435.
- FIEY, J. M., 1974 : « Communautés syriaques en Iran des premiers siècles à 1552 », *Commémoration Cyrus. Actes du congrès de Shiraz 1971. Hommage universel*, (= *Acta Iranica* 3), Téhéran, Liège, p. 279-297.
- FIEY, J. M. 1975-1976 : « Īšō'denaḥ et la Chronique de Séert », *Mélanges offerts au R. P. François Graffin, Parole de l'Orient* 6/7, p. 447-459.
- FIEY, J. M., 1977 : « "Rūm" à l'est de l'Euphrate », *Le Muséon* 90/1-2, p. 365-420.
- FIEY, J. M., 1977 : *Nisibe, métropole syriaque orientale et ses suffragants des origines à nos jours*, (= *CSCO* 388, subsidia 54), Louvain.
- FIEY, J. M., 1985 : « Résidences et sépultures des patriarches syriaques orientaux », *Le Muséon* 98/1, Louvain, p. 149-168.
- FIEY, J. M., 1993 : *Encyclopédie de l'Islam* 7, col. 970-974, s.v. « Našara ».
- FIEY, J. M., 1993 : *Pour un Oriens christianus novus*, (= *Beiruter Texte und Studien* 49), Beyrouth.
- FILLIOZAT, J., 1956 : *Les relations extérieures de l'Inde* (= *Bulletin de l'Institut français d'Indologie* 2), Pondichéry.
- FILLIOZAT, J., 1981 : « La valeur des connaissances gréco-romaines sur l'Inde », *Journal des Savants*, p. 97-135.
- FINET, A., 1973 : *Le Code de Hammourapi*, (= *Littératures Anciennes du Proche-Orient* 6), Paris.
- FISCHEL, W. J., 1974 : « The Contribution to the Persian Jews to Iranian Culture and Literature », (= *Acta Iranica* 3), Leiden, p. 299-315.
- FLUSSER, D., 1996 : « Paul's Jewish-Christian Opponents in the Didache », in DRAPER, J. A., (éd.), *The Didache in Modern Research*, (= *Arbeiten zur Geschichte des Antiken Judentums und des Urchristentums* 37), Leiden, p. 195-211.
- FOOT MOORE, G., 1927, 1954⁷ : *Judaism in the First Centuries of the Christian Era. The Age of the Tannaim I-II*, Cambridge (Mass.).
- FOUCHER, A., 1942 : *La vieille route de l'Inde, de Bactres à Taxila*, (= *Mémoires de la délégation archéologique française en Afghanistan* I), Paris.
- FRYE, R. N., 1951 : « Boekbesprekingen-Iran en India. [Revue de l'ouvrage de] W. Ensslin, *Zu den Kriegen des Sassaniden Schapur I* », *Bibliotheca Orientalis* 8, Leiden, p. 104-105.
- FRYE, R. N., 1960 : *Encyclopédie de l'Islam* 1, col. 700, s.v. « Arzan ».
- FRYE, R. N., 1983, réimpr. 1996² : « The Political History of Iran under the Sasanians », *CHI* 3/2, Cambridge, p. 116-180.
- FRYE, R. N., 1985 : « Zoroastrian Incest », in GNOLI, G., LANCIOTTI, L., (éd.), *Orientalia Iosephi Tucci Memoriae dicata*, (= *Istituto Italiano per il Medio ed Estremo Oriente. Serie Orientale Roma* 56/1), Rome, p. 445-455.
- FRÉZOULS, E., 1978 : « Les fonctions du Moyen-Euphrate à l'époque romaine », in MARGUERON, J.-C., (éd.), *Le Moyen-Euphrate. Zone de contacts et d'échanges. Actes du colloque de Strasbourg 10-12 mars 1977*, (= *Travaux du centre de recherche sur le Proche-Orient et la Grèce antique* 5), Leiden, p. 355-386.
- FRÉZOULS, E., 1989 : « Cosmas Indicopleustès et l'Arabie », *L'Arabie préislamique et son environnement historique et culturel*, (= *Université des Sciences Humaines de Strasbourg* 10), Leiden, p. 441-460.

- FUSSMAN, G., LE BERRE, M., 1976 : *Monuments bouddhiques dans la région de Caboul I. Le monastère de Gul Dara*, (= Délégation Archéologique Française en Afghanistan 22), Paris.
- FUSSMAN, G., 1980 : « Nouvelles inscriptions śāka : ère d'Eucratide, ère d'Azès, ère vikrama, ère de Kaniška », *Bulletin de l'École Française d'Extrême-Orient* 67, p. 1-43.
- FUSSMAN, G., 1991 : « Le Périple et l'histoire politique de l'Inde », *JA* 279, Paris, p. 31-38.
- FUSSMAN, G., 1998 : « L'inscription de Rabatak et l'origine de l'ère śāka », *JA* 286/2, Paris, p. 571-651.
- GADD, C. J., 1966 : « Some Babylonian Divinatory Methods and their Inter-Relations », in NOUGAYROL, J., *La divination en Mésopotamie ancienne et dans les régions voisines : travaux du centre d'études supérieures spécialisé d'histoire des religions de Strasbourg*, Paris, p. 21-34.
- GAFNI, I., 1995 : « Synagogues in Babylonia in the Talmudic Period », in URMAN, D., FLESHER, P. V. M., (éd.), *Ancient Synagogue. Historical Analysis and Archaeological Discovery*, (= *Studia Post Biblica* 47/1), Leiden, p. 221-231.
- GAGÉ, J., 1952 : « Les Perses à Antioche et les courses de l'hippodrome au milieu du III^e siècle », *Bulletin de la Faculté des Lettres de Strasbourg*, p. 301-324.
- GARELLI, P., NIKIPROWETZKY, V., 1974 : *Le Proche-Orient. Les empires mésopotamiens. Israël*, (= *Nouvelle Clio* 2 bis), Paris.
- GARELLI, P., 1995 : « Les déplacements de personnes dans l'empire assyrien », *Immigration and Emigration within the Ancient Near East. Festschrift E. Lipinski*, (= *Orientalia Lovaniensia Analecta* 65), Leuven, p. 79-82.
- GARITTE, G., 1952 : « Une vie arabe de saint Grégoire d'Arménie », *Le Muséon* 65, p. 51-71.
- GARITTE, G., 1970 : « Le martyr géorgien de l'apôtre Thomas », *Le Muséon* 83, p. 497-532.
- GARITTE, G., 1971 : « La passion arménienne de saint Thomas l'apôtre et son modèle grec », *Le Muséon* 84, Louvain, p. 151-195.
- GARSOÏAN, N. G., 1971 : « Armenia in the Fourth Century. An Attempt to re-define the concepts "Armenia" and "loyalty" », *Revue des Études Arméniennes* 8 NS, p. 341-352.
- GARSOÏAN, N., 1983, réimpr. 1996² : « Byzantium and the Sasanians », *CHI* 3/1, Cambridge, p. 568-592.
- GARSOÏAN, N., 1989 : *The Epic Histories attributed to P'awstos Buzand (Buzandaran Patmut'iwkn')*, Cambridge Mass.
- GARSOÏAN, N., 1992 : « Quelques précisions préliminaires sur le schisme entre les Églises byzantine et arménienne au sujet du concile de Chalcédoine. III. Les évêchés méridionaux limitrophes de la Mésopotamie », *Revue des Études Arméniennes* 23, p. 39-80.
- GARSOÏAN, N., 1999 : *L'Église arménienne et le grand schisme d'Orient*, (= *CSCO* 574, subsidia 100), Louvain.
- GATES, M.-H., 1984 : « Dura-Europos : a fortress of syro-mesopotamian Art », *Biblical Archaeologist* 47/3, p. 166-181.
- GAUTHIOT, R., 1911 : « Quelques termes techniques bouddhiques et manichéens », *JA*, p. 49-67.
- GELZER, H., 1892 : *Index Scholarum Hibernarum Publice et Privatum in Universitate Litterarum Ienensi*, Ienae.
- GENEQUAND, Ch., 1997 : « Vie de Jésus en arabe », in BOVON, F., GEOLTRAIN, P., (éd.), *Écrits apocryphes chrétiens*, Paris, p. 205-238.
- GENEQUAND, Ch., 1999 : « Idolâtrie, astrolâtrie et sabéisme », *Studia Islamica* 89, p. 109-128.
- GEORGI, D., 1987 : *The Opponents of Paul in Second Corinthians*, Edinburgh.
- GERÖ, S., 1983 : « Die Antiasketische Bewegung im Persischen Christentum — Einfluss zoroastrischer Ethik? », *III Symposium Syriacum : Les contacts du monde syriaque avec les autres cultures*, Goslar 7-11 sept. 1980, (= *OCA* 221), Rome, p. 187-191.
- GHIRSHMAN, R., CHRISTENSEN, A., 1936 : « Inscription du monument de Châpour Ier à Châpour », *Revue des Arts Asiatiques* 10, Paris, p. 123-129.
- GHIRSHMAN, R., 1938 : « Les fouilles de Châpour (Iran) », *Revue des Arts Asiatiques* 12, Paris, p. 12-19.
- GHIRSHMAN, R., 1941/1951 : *Bichâpour I*, Paris.
- GHIRSHMAN, R., 1956 : *Bichâpour II*, Paris.
- GHIRSHMAN, R., 1972 : « L'Iran et Rome aux premiers siècles de notre ère », *Syria* 49, p. 161-165.
- GIBSON, M. D., 1901 : *Kitab al Magall, or the Book of the Rolls, Apocrypha Arabica*, (= *Studia Sinaitica* 8), Londres.
- GIGNOUX, Ph., 1968 : « L'inscription de Kartir à Sar Mašhad », *JA* 256, p. 387-418.
- GIGNOUX, Ph., 1972 : « Glossaire des inscriptions Pehlevies et Parthes », *Corpus Inscriptionum Iranicarum. Supplementary Series I*, Londres.
- GIGNOUX, Ph., 1973 : « Étude des variantes textuelles des inscriptions de Kirdîr. Genèse et datation », *Le Muséon* 86, p. 193-215.
- GIGNOUX, Ph., 1980 : « Sceaux chrétiens d'époque sassanide », *Iranica Antiqua* 15, p. 299-314.
- GIGNOUX, Ph., 1983 : « Church State Relations in the Sasanian Period », *Monarchies and Socio-Religious Traditions in the Ancient Near East*, (= *Offprint of the Bulletin of the Middle Eastern Centre in Japan* 1), Wiesbaden, p. 72-80.
- GIGNOUX, Ph., 1983 : « Titres et fonctions sassanides d'après les sources syriaques hagiographiques », *Acta Antiqua Academiae Scientiarum Hungaricae* 28/1-4, Budapest, p. 191-203.
- GIGNOUX, Ph., 1983, réimpr. 1996² : « Middle Persian Inscriptions », *CHI* 3/2, Cambridge, p. 1205-1215.
- GIGNOUX, Ph., 1984 : « Les quatre régions administratives de l'Iran sassanide et la symbolique du nombre trois et quatre », *Annali* 44, Naples, p. 555-572.
- GIGNOUX, Ph., GYSELEN, R., 1989 : « Sceaux de femmes à l'époque sassanide », in DE MEYER, L., HAERINCK, E., (éd.), *Archaeologia Iranica et Orientalis. Miscellanea in honorem L. Vanden Berghe II*, Gent, p. 877-896.
- GIGNOUX, Ph., 1990 : « Noms d'ustensiles (argenterie et poterie) en Moyen-Iranien », *Documents et archives provenant de l'Asie centrale. Actes du colloque franco-japonnais, Kyoto 4-8 oct. 1988*, Kyoto, p. 71-86.
- GIGNOUX, Ph., 1993 : « Contacts culturels entre manichéisme et mazdéisme : quelques exemples significatifs », *L'ancien Proche-Orient et les Indes. Parallélismes interculturels religieux. Colloque franco-finlan-*

- dais les 10 et 11 nov. 1990 à l'Institut finlandais, Paris, (= *Studia Orientalia* 70), Helsinki, p. 65-73.
- GIGNOUX, Ph., 1995 : « The Pahlavi Inscription on Mount Thomas Cross (South India) », *Solving Riddles and Untying Knots. Biblical Epigraphic and Semitic Studies in Honour of J. C. Greenfield*, Eisenbrauns, p. 411-422.
- GIGNOUX, Ph., 1997 : « L'identité zoroastrienne et le problème de la conversion », in ATTIAS, J.-C., (éd.), *De la Conversion*, Paris, p. 13-36.
- GIGNOUX, Ph., 1999 : « Sur quelques relations entre chrétiens et mazdéens d'après les sources syriaques », *Studia Iranica* 28, p. 83-94.
- GIJSEL, J., 1997 : « Évangile de l'enfance du Pseudo-Matthieu », in BOVON, F., GEOLTRAIN, P., (éd.), *Écrits apocryphes chrétiens*, Paris, p. 107-140.
- GIMARET, D., 1971 : « Traces et parallèles du *Kitāb Bilawhar wa Būdāsf* dans la tradition arabe », *Bulletin d'Études Orientales* 24, p. 97-134.
- GNOLI, G., 1980 : *Zoroaster's Time and Homeland. A Study of the Origins of Mazdaism and related Problems*, Naples.
- GNOLI, G., 1985 : « The quadripartition of the Sasanian Empire », *East and West* NS 35/1-3, p. 265-270.
- GNOLI, G., 1989 : *The Idea of Iran. An Essay on its Origin*, (= *Istituto Italiano per il Medio ed Estremo Oriente. Serie Orientale Roma* 67), Rome.
- GNOLI, G., 1993 : « Iran als religiöser Begriff im Mazdaismus », *Vorträge G 320. Rheinische-Westphälische Akademie der Wissenschaften*, Opladen, p. 1-31.
- GOLDMAN, B., 1973 : « The Dura Synagogue Costumes and Parthian Art », in GUTMAN, J., (éd.), *The Dura-Europos Synagogue : A re-evaluation (1932-1972)*, (= *Religion and the Arts* 1), Missoula, p. 53-77.
- GOLDMAN, B., 1990 : « Foreigners at Dura-Europos : Pictorial Graffiti and History », *Le Muséon* 103/1-2, p. 5-25.
- GOLDSTEIN, J. A., 1966 : « The Syriac Bill of Sale from Dura-Europos », *Journal of Near Eastern Studies* 25/1, p. 1-16.
- GOLZIO, K.-H., 1983 : *Der Tempel im Alten Mesopotamien und seine Parallelen in Indien*, (= *Beihefte der Zeitschrift für Religions und Geistesgeschichte* 25), Leiden.
- GOODBLATT, D., 1979 : « The Poll Tax in Sasanian Times », *Journal of Economic and Social History of the Orient* 22/3, p. 233-295.
- GOODENOUGH, E. R., 1953 : *Jewish Symbols in Graeco-Roman Times* I, New-York.
- GOODMAN, M., 1996 : « The Function of Minim in Early Rabbinic Judaism », in SCHÄFER, P., (éd.), *Geschichte. Tradition. Reflexion. Festschrift für Martin Hengel zum 70. Geburtstag*. I *Judentum*, Tübingen, p. 501-510.
- GOODSPEED, E. J., 1945 : « The Didachè, Barnabas and the Doctrina », *Anglican Theological Review* 27, p. 228-247.
- GOOSSENS, G., 1943 : *Hiérapolis de Syrie. Essai de monographie historique*, (= *Recueil de travaux d'Histoire et de Philologie* 12, série 3), Louvain.
- GOTTHEIL, R., 1892 : « Apollonius of Tyana », *ZDMG* 46, Leipzig Wiesbaden, p. 466-470.
- GOULDER, M., 1994 : *A Tale of Two Missions*, Londres.
- GOULDER, M., 1996 : « The Jewish-Christian Mission, 30-130 », *ANRW* II, 26. 3, Berlin, New-York, p. 1979-2037.
- GOULET, R., 1981 : « La vie des philosophes dans l'Antiquité tardive et leur portée mystérique » in BOVON, F., et alii, (éd.), *Les actes apocryphes des apôtres. Christianisme et monde païen*, Genève, (= *Publications de la faculté de théologie de l'université de Genève* 4), p. 161-208.
- GRABAR, A., 1960 : « Recherches sur les sources juives de l'art paléochrétien », *Cahiers archéologiques* 11, Paris, p. 41-71.
- 1962 : *ibid.*, 12, p. 115-152.
- 1964 : *ibid.*, 14, p. 48-57.
- GRABAR, A., 1966 : *Le premier art chrétien (200-395)*, Paris.
- GRAF, D. F., 1989 : « Rome and the Saracens : Reassessing the Nomadic Menace », in FAHD, T., (éd.), *L'Arabie préislamique et son environnement historique et culturel*, (= *Université des Sciences Humaines de Strasbourg* 10), Leiden, p. 341-400.
- GRAF, D. F., O'CONNOR, M., 1977 : « The Origin of the Term Saracen and the Rawwāfa Inscriptions », *Byzantine Studies* 4, p. 52-66.
- GRAYSON, A. K., 1975 : *Assyrian and Babylonian Chronicles*, New-York.
- GREEN, T. M., 1992 : *The City of the Moon God*, (= *Religions in the Graeco-Roman World* 114), Leiden.
- GRENET, F., 1987 : « Les sassanides à Doura-Europos (253 ap. J.-C.). Réexamen du matériel épigraphique iranien du site », in GATIER, P.-L., HELLY, B., REY-COQUAIS, J.-P., (sous la dir. de), *Actes de la Table ronde de Valbonne, 16-18 septembre 1985*, (= *Géographie historique au Proche-Orient. Notes et Monographies techniques* 23), Paris, p. 133-158.
- GRENET, F., BOPEARACHCHI, O., 1996 : « Une monnaie en or du souverain indo-parthe Abdagases II », *Studia Iranica* 25/2, Paris, p. 219-231.
- GROPP, G., 1970 : « Die Pahlavi-Inschrift auf dem Thomas-kreuz in Madras », *Archäologische Mitteilungen aus Iran* NF 3, p. 267-271.
- GROPP, G., 1990 : « Christian Maritime Trade of Sasanian Age in the Persian Gulf » in SCHIPPMANN, K., HERLING, A., (éd.), *Golf Archäologie*, (= *British Archaeological Reports* 301), Oxford, p. 1-6.
- GRUENWALD, I., 1983 : « Manichaeism and Judaism in Light of the Cologne Mani-Codex », *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik* 50, p. 29-45.
- GRÉBAUT, S., 1911-1912 : « Littérature éthiopienne pseudo-clémentine III- Traduction du Qalêmentos », *Revue de l'Orient Chrétien* 16, p. 72-84 ; p. 167-175 ; p. 225-233 ; *ibid.*, 17, p. 16-31 ; p. 133-143 ; p. 244-252 ; p. 337-346.
- GRÉGOIRE, H., 1938 : « Les baptistères de Cuicul et de Doura », *Byzantion* 13, p. 589-593.
- 1939 : *ibid.*, *Byzantion* 14, p. 317.
- GRÉGOIRE, H., 1955-1957 : « Bardesane et S. Abercius », *Byzantion* 25-26-27/1, p. 363-368.
- GUIDI, I., 1888 : « Gli Atti Apocrifi degli Apostoli nei testi copti, arabi ed etiopici », *Giornale della società asiatica italiana* 2, p. 1-66.

- GUIDI, I., 1889 : « Ostsyrische Bischöfe und Bischofssitze im V., VI. und VII. Jahrhundert », *ZDMG* 43, p. 388-414.
- GUILLAUMONT, A., 1962 : *Les 'Kephalaia gnostica' d'Évagre le Pontique et l'histoire de l'origénisme chez les Grecs et les Syriens*, Paris.
- GUILLAUMONT, A., 1969-1970 : « Justinien et l'Église de Perse », *Dumbarton Oaks Papers* 23-24, p. 39-66.
- GUILLAUMONT, A., 1977 : « Un midrash d'Exode 4, 24-26 chez Aphraate et Ephrem de Nisibe », in FISCHER, R. H., (éd.), *A tribute to A. Vööbus*, Chicago, p. 89-95.
- GUILLAUMONT, A., 1981-1982 : « Les épîtres pseudo-clémentines *De Virginitate* », *Annuaire du Collège de France* 82, Paris, p. 432-433.
- GUILLAUMONT, A., 1982-1983 : « La deuxième lettre *De Virginitate* du pseudo-Clément conservée en version syriaque », *Annuaire du Collège de France* 83, Paris, p. 480-483.
- GUNTHER, J. J., 1980 : « The Meaning and Origin of the Name "Judas Thomas" », *Le Muséon* 93, Louvain, p. 113-148.
- GWYNN, J., 1980 : *The Older Syriac Version of the Four Minor Catholic Epistles*, (= *Hermathema* 7), Londres.
- GYSELEN, R., 1989 : *La géographie administrative de l'empire sassanide*, (= *Res Orientales* 1), Paris.
- GYSELEN, R., GASCHÉ, H., 1994 : « Suse et Ivān-e-Kerkha, capitale provinciale d'Ērān-xwarrah-Šāpūr. Note de géographie historique sassanide », *Studia Iranica* 23/1, p. 19-35.
- GYSELEN R., 2001 : *The four Generals of the Sasanian Empire : Some Sigillographic Evidence*, (= *Istituto Italiano per l'Africa e l'Oriente. Conferenze* 14), Rome.
- HAASE, F., 1918 : « Die Abfassungszeit der Edessenischen Chronik », *Oriens christianus* 7-8, p. 88-96.
- HAGE, W., 1999 : « Die Kirche "des Ostens" : Kirchliche Selbständigkeit und kirchliche Gemeinsamkeit im fünften Jahrhundert », in REININK, G. J., KLUGKIST, A. C., *After Bardaisan. Studies on Continuity and Change in Syriac Christianity in Honour of Pr. H. J. W. Drijvers*, (= *Orientalia Lovaniensia Analecta* 89), Leuven, p. 141-148.
- HALKIN, F., 1963 : « La date de composition de la "Bibliothèque" de Photius remise en question », *AnBoll* 81, p. 414-417.
- HALKIN, F., 1987 : « Le martyre d'Aréthas et de ses compagnons himyarites », *Six inédits d'hagiologie byzantine*, (= *Subsidia Hagiographica* 74), Bruxelles, p. 134-178.
- HAMBYE, E. R., 1963 : « L'apôtre saint Thomas en Inde, quelques réflexions », *L'Orient Syrien* 8/3-4, p. 413-424.
- HAMBYE, E. H., 1974 : « The Symbol of the "Coming to the Harbour" in the Syriac Tradition », I *Symposium syriacum* 1972, (= *OCA* 197), Rome, p. 401-411.
- HAMBYE, E. R., 1977 : « Some Syriac Libraries of Kerala (Malabar), India. Notes and Comments », in FISCHER, R. H., (éd.), *A Tribute to A. Vööbus, Studies in Early Syriac Literature and its Environment, Primarily in the Syrian East*, Chicago, p. 35-46.
- HAMBYE, E. R., 1979 : « Une nouvelle hypothèse sur l'origine des chrétiens orientaux de l'Inde appelés "knanaya" et "gens du sud" », *Mélanges offerts à Jean Dauvillier*, Toulouse, p. 395-401.
- HANSEN, G. C., 1966 : « Zu den Evangelienzitaten in den "Acta Archelai" », *Studia Patristica* 7, Berlin, p. 473-485.
- HANSMAN, J., STRONACH D., 1970 : « Excavations at Shahr-i Qūmis, 1967 », *Journal of the Royal Asiatic Society*, p. 29-62.
- HARNACK, A., 1895 : *Zur Abercius Inschrift*, (= *Texte und Untersuchungen* 12), Leipzig.
- HARNACK, A., 1897, réimpr. 1919 : « Der Kirchengeschichtliche Ertrag der exegetischen Arbeiten des Origenes II », (= *Texte und Untersuchungen* 42/3), Leipzig, 1918, p. 1-168.
- HARNACK, A., 1904 : *Chronologie des altchristlichen Literatur bis Eusebius*, Leipzig.
- HARNACK, A., 1905 : *Militia Christi. Die christliche Religion und der Soldatenstand in den ersten drei Jahrhunderten*, Tübingen.
- HARNACK, A., 1924² : *Marcion. Das Evangelium vom fremden Gott. Ein Monographie zur Geschichte der Grundlegung der katholischen Kirche*, Darmstadt.
- HARNACK, A., 1924⁴ : *Die Mission und Ausbreitung des Christentums in den ersten drei Jahrhunderten*, Leipzig.
- HARNACK, A., réimpr. 1961 : *History of dogma I*, New-York.
- HARPER, P., 1966 : « Portrait of a King », *Metropolitan Museum of Art. Bulletin* 25, p. 136-146.
- HARRAK, A., 1999 : *The chronicle of Zuqnin parts III-IV*, Toronto.
- HAUSSIG, H. W., 1983 : *Die Geschichte Zentralasiens und der Seidenstraße in vorislamischer Zeit I*, Darmstadt.
- HAYES, E. R., 1930 : *L'école d'Édesse*, Paris.
- HEALEY, J. F., 1989 : « Where the Nabataeans Arabs? », *ARAM* 1, p. 38-44.
- HEALEY, J. F., 1995 : « Lexical Loans in Early Syriac : a comparison with Nabataean Aramaic », *The Lexicography of the ancient Near Eastern Languages*, (= *Studi Epigrafici e Linguistici sul Vicino Oriente Antico special Issue* 12), Vérone, p. 75-84.
- HEFELE, C. J., LECLERCQ, H., 1907 : *Histoire des conciles d'après les documents originaux I/1*, Paris.
- HENDRIKS, O., 1958 : « Les premiers monastères internationaux syriens », *L'Orient Syrien* 3/2, p. 165-184.
- HENNE, Ph., 1966 : « Barnabé, le temple et les pagano-chrétiens », *RB* 103/2, p. 257-276.
- HENNING, W. B., 1934 : « Ein manichäisches Henochbuch », *Sitzungsberichte der Preussischen Akademie der Wissenschaften. Philosophisch-Historische Klasse*, Berlin, p. 27-35.
- HENNING, W. B., 1945 : « Sogdian Tales », *BSOAS* 11, p. 465-487.
- HENNING, W. B., TAQIZADEH, S. H., 1957 : « The Dates of Mani's Life », *Asia Major* 6, p. 106-121.
- HENNING, W. B., VON DER OSTEN, L., NAUMANN, R., 1961 : *Takht-i Suleiman*, Berlin.
- HENRICHS, A., KOENEN, L., 1970 : « Ein griechischer Mani-Kodex (P. Colon. inv. nr. 4780) », *Zeischrift für Papyrologie und Epigraphik* 5, p. 97-217.
- HENRICHS, A., 1973 : « Mani and the Babylonian Baptists : a Historical Confrontation », *Harvard Studies in Classical Philology* 77, p. 23-59.
- HENRICHS, A., 1979 : « "Thou shalt not kill a tree". Greek, Manichaeism, and Indian Tales », *BASP* 16, p. 85-108.

- HENRICHs, A., 1979 : « The Cologne Mani-Codex Reconsidered », *Harvard Studies in Classical Philology* 83, p. 339-367.
- HENRICHs, A., KOENEN, L., 1988 : *Die Kölner Mani-Kodex*, (= *Papyrologica Coloniensia* 14), Opladen.
- HERFORD, R. T., 1903 : *Christianity in Talmud and Midrash*, Londres.
- HERRENSCHMIDT, C., 1994 : « Le xwêtdâs ou "mariage incestueux" en Iran ancien », *Épouser au plus proche. Inceste, prohibition et stratégies matrimoniales autour de la Méditerranée*, (= *École des Hautes Études en Sciences Sociales*), Paris, p. 113-125.
- HERZFELD, E., 1905 : *Die Malereien von Samarra*, Berlin.
- HERZFELD, E., 1932 : « Sakastan. Geschichtliche Untersuchungen zu den Ausgrabungen am Kūh ī Khwādja », *Archaeologische Mitteilungen aus Iran* 4, Berlin, p. 1-107.
- HERZFELD, E., 1934 : *Archaeological History of Iran*, Londres.
- HERZFELD, E., 1968 : *The Persian Empire. Studies in Geography and Ethnography of the Ancient Near East edited from the posthumous Papers by W. Walser*, Wiesbaden.
- HIGGINS, M. J., 1951 : « Aphraates' Dates for the Persian Persecution », *Byzantinische Zeitschrift* 44, p. 265-271.
- HIGGINS, M. J., 1953 : « Chronology of the Fourth-Century Metropolitans of Seleucia-Ctésiphon », *Traditio*, (= *Studies in Ancient and Medieval History, Thought and Religion* 9), New-York, p. 45-99.
- HIGGINS, M. J., 1955 : « Date of Martyrdom of Simeon Bar Sabbae », *Traditio* 11, p. 1-35.
- HJÄRPE, J., 1972 : *Analyse critique des traditions arabes sur les Sabéens ḥarraniens*, Uppsala.
- HOFFMANN, G., 1880, 1886² : *Auszüge aus syrischen Akten persischer Märtyrer*, (= *Abhandlungen für die Kunde des Morgenlandes* 7/3), Leipzig.
- HOLDER, P. A., 1980 : *Studies in the auxilia of the Roman Armies from Augustus to Trajan*, Oxford.
- HOLMBERG, B., 1993 : « A reconsideration of the Kitab al-Maḡdal », *Parole de l'Orient* 18, p. 255-273.
- HOLMBERG, B., 1998 : « Jewish versus Christian Identity in the Early Church? », *RB* 105/3, p. 397-425.
- HONIGMANN, E., 1935 : *Die Ostgrenze des Byzantinischen Reiches von 363 bis 1071 nach griechischen, arabischen, syrischen und armenischen Quellen*, (= *Corpus Bruxellense Historiae Byzantinae* 3), Bruxelles.
- HONIGMANN, E., 1936 : « Recherches sur les listes des Pères de Nicée et de Constantinople », *Byzantion* 11, p. 429-449.
- HONIGMANN, E., 1939 : « La liste originale des Pères de Nicée. À propos de l'évêché de "Sodoma" en Arabie », *Byzantion* 14, p. 17-76.
- HONIGMANN, E., 1942 : « The original List of the Members of the Concil of Nicaea, the Robber-Synod and the Council of Chalcedon », *Byzantion* 16, p. 20-80.
- HONIGMANN, E., 1950 : « Une liste inédite des Pères de Nicée, cod. Vatic., 1587 », *Byzantion* 20, p. 63-71.
- HONIGMANN, E., 1951 : *Évêques et évêchés monophysites d'Asie antérieurs au VI^e siècle*, (= *CSCO* 127, subsidia 2), Louvain.
- HONIGMANN, E., MARICQ, A., 1953 : *Recherches sur les Res Gestae Divi Saporis*, (= *Mémoire in 8 de l'Académie Royale de Belgique [Lettres]* 47/4), Bruxelles.
- HORBURY, W., 1982 : « The Benediction of the *minim* and Early Jewish-Christian Controversy », *JThS* 33, p. 19-61.
- HUTTER, M., 1993 : « Manichaeism in the Early Sasanian Empire », *Numen* 40, p. 2-15.
- HUYSE, Ph., 2002 : « La revendication de territoires achéménides par les Sassanides : une réalité historique ? », *Questions et connaissances. Actes du IV^e congrès européen des études iraniennes*, Paris, 6-10 septembre 1999. I *Études sur l'Iran ancien*, Textes réunis par Ph. Huyse, Paris, p. 297-311.
- INVERNIZZI, A., VENCO RICCIARDI, R., 1999 : « Séleucie et Ctésiphon », *Dossiers d'Archéologie* 243, p. 40-43.
- IRMSHER, J., 1992 : « The Book of Elchasai », in SCHNEEMELCHER, W., (éd.), *NTA II*, Westminster, p. 685-690.
- ITO, G., 1977 : « A new Interpretation of Aśoka's Inscriptions », *Taxila and Kandahar I*, (= *Studia Iranica* 6/2), p. 151-161.
- JACKSON, A. V. W., 1905 : « The Magi in Marco Polo and the Cities in Persia from which they came to worshipping the Infant Christ », *Journal of the American Oriental Society* 26, p. 79-83.
- JAEGER, W., 1961 : *Early Christianity and Greek Paideia*, Cambridge Mass.
- JAMES, M. R., 1897 : *Apocrypha anecdota I-II*, (= *Texts and Studies. Contributions to Biblical and Patristic Literature* 5), Cambridge.
- JAMES, M. R., 1924 : *The Apocryphal New Testament*, Oxford.
- JANIN, R., 1953 : *DHGE* 12, Paris, col. 199-211, s.v. « Césarée ».
- JANIN, R., STIERNON, L., 1968 : *DHGE* 19, Paris, col. 501-505, s.v. « Gabala ».
- JANSMA, T., 1975 : « The Establishment of the 4 quarters of the Universe in the Symbol of the Cross. A trace of an Ephraemic Conception in the Nestorian Inscription of Hsi-an fu? », *Studia Patristica* 13, (= *Texte und Untersuchungen* 116), Berlin, p. 204-209.
- JAUBERT, A., 1973 : « L'élection de Matthias et le tirage au sort », *Studia Evangelica* 6. *Papers presented to the Fourth International Congress on New Testament Studies held at Oxford, 1969*, (= *Texte und Untersuchungen* 112), Berlin, p. 274-280.
- JEFFORD, C. N., 1995 : « Did Ignatius of Antioch know the *Didachè*? », in JEFFORD, C. N., (éd.), *The Didachè in context*, (= *Novum Testamentum Suppl.* 77), Leiden, p. 330-351.
- JOANNÈS, F., 1997 : « Palmyre et les routes du désert », *Mari. Annales de Recherches Interdisciplinaires* 8, p. 393-415.
- JONES, A. H. M., 1971 : *The Cities of the Eastern Roman Provinces*, Oxford.
- JONES, F. S., 1982 : « The Pseudo-Clementines : a History of Research Part I and II », *The Second Century* 2, p. 1-33.
- JONES, F. S., 1996 : « The Genre of the Book of Elchasai. A Primitive Church Order, Note an Apocalypse », in ÖZEN, A. (éd.), *Historische Wahrheit und Theologische*

- Wissenschaft. G. Lüdermann zum 50. Geburtstag, Berne, p. 87-104.
- JOOSTEN, J., 1993 : « La tradition syriaque des évangiles et la question du "substrat araméen" », *Revue d'Histoire et de Philosophie Religieuses* 77, p. 257-272.
- JOOSTEN, J., 1996 : « La Peshitta de l'Ancien Testament dans la recherche récente », *Revue d'Histoire et de Philosophie Religieuses* 76, p. 385-395.
- JOOSTEN, J., 1996 : *The Syriac Language of the Peshitta and Old Syriac Versions of Matthew*, (= *Studies in Semitic Languages and Linguistics* 22), Leiden.
- JOOSTEN, J., 1990 : « The Old Testament Quotations in the Old Syriac and Peshitta Gospels. A Contribution to the Study of the Diatessaron », *Textus* 15, p. 55-76.
- JULLIEN, C. et F., 1999 : « Les Actes de Mār Māri : une figure apocryphe au service de l'unité communautaire », *Apocrypha* 10, p. 177-193.
- JULLIEN, C., JULLIEN, F., 2001 : *Les Actes de Mar Mari, l'apôtre de la Mésopotamie*, (= *Apocryphes* 11), Turnhout.
- JULLIEN, C., JULLIEN, F., 2002 : « Aux frontières de l'iranité : "nāšrāyē" et "krīstyonē" des inscriptions du mobad Kirdīr. Enquête littéraire et historique », *Numen* 49.
- JULLIEN, C., JULLIEN, F., à paraître : « La Chronique d'Arbèles. Propositions pour la fin d'une controverse », *Oriens Christianus*.
- JUNOD, É., 1981 : « Actes apocryphes et hérésie : le jugement de Photius », in BOVON, F., et alii, *Les Actes apocryphes des apôtres. Christianisme et mondes païens*, (= *Publications de la faculté de théologie de l'université de Genève* 4), Genève, p. 11-24.
- JUNOD, É., 1981 : « Les vies de philosophes et les actes apocryphes des apôtres poursuivent-ils un dessein similaire? », in BOVON, F., et alii, (éd.), *Les actes apocryphes des apôtres. Christianisme et monde païen*, (= *Publications de la faculté de théologie de l'université de Genève* 4), Genève, p. 209-219.
- JUNOD, É., 1981 : « Origène, Eusèbe et la tradition sur la répétition des champ de mission des apôtres (HE III, 1, 1-3) », in BOVON, F., et alii, *Actes apocryphes des apôtres. Christianisme et monde païen*, (= *Publications de la faculté de théologie de l'université de Genève* 4), Genève, p. 233-248.
- JUNOD, É., KAESTLI, J.-D., 1982 : *Histoire des Actes apocryphes des apôtres du III^e au IX^e siècle : le cas des Actes de Jean*, (= *Cahiers de la Revue de Théologie et de Philosophie* 7), Genève.
- JUNOD, É., 1983 : « Créations romanesques et traditions ecclésiastiques dans les Actes apocryphes des apôtres. L'alternative fiction-romanesque vérité historique : une impasse », *Augustinianum* 23, Rome, p. 271-285.
- JUSTER, J., 1963 : *Les Juifs dans l'empire romain. Leur condition juridique, économique et sociale I-II*, Paris, 1914.
- JUSTI, F., 1895, réimpr. 1963 : *Iranisches Namenbuch*, Marburg, réimpr. Hildesheim.
- KAESTLI, J.-D., 1977 : « L'utilisation des Actes apocryphes des Apôtres dans le manichéisme », in KRAUSE, M., (éd.), *Gnosis and Gnosticism. Papers read at the Seventh International Conference on Patristic Studies, Oxford Sept. 8-13 1975*, (= *Nag Hammadi Studies* 8), Leiden, p. 107-116.
- KAESTLI, J.-D., 1981 : « Les principales orientations de la recherche sur les actes apocryphes des apôtres », in BOVON, F., et alii, (éd.), *Les actes apocryphes des apôtres. Christianisme et monde païen*, (= *Publications de la Faculté de théologie de Genève* 4), Genève, p. 49-67.
- KAESTLI, J.-D., 1981 : « Les scènes d'attribution des champs de mission et le départ de l'apôtre dans les Actes apocryphes », in BOVON, F., et alii, (éd.), *Les Actes apocryphes des apôtres. Christianisme et monde païen*, (= *Publications de la Faculté de théologie de Genève* 4), Genève, p. 249-264.
- KAESTLI, J.-D., 1996 : « Où en est le débat sur le judéo-christianisme? », in MARGUERAT, D., (éd.), *Le déchirement. Juifs et chrétiens au premier siècle*, (= *Le Monde de la Bible* 32), Paris, p. 243-272.
- KANAKASABHAI, V., 1904, réimpr. 1966 : *The Tamils eighteen hundred years ago*, Madras.
- KAUFFMANN, F., 1909 : *Zur Textgeschichte des Opus Imp., Festschrift der Universität Kiel zur Feier des geburtsfestes seiner Majestät des Kaisers und Königs Wilhelm II*, Kiel.
- KAUFHOLD, H., 1999 : « Zur Inhalt einer syrischen Vertragsurkunde aus dem Jahre 240 n. Chr. », in REININK, G. J., KLUGKIST, A. C., (éd.), *After Bardaisan. Studies on Continuity and Change in Syriac Christianity in Honour of Pr. H. J. W. Drijvers*, (= *Orientalia Lovaniensia Analecta* 89), Leuven, p. 173-184.
- KAWAMI, T. S., 1987 : *A Short History of the Parthian Period in Iran*, (= *Acta Iranica* 26), Leiden.
- KEALL, E. J., 1975 : « Parthian Nippur and Vologases' Southern Strategy : A Hypothesis », *Journal of the American Oriental Society* 95, p. 620-632.
- KENNEDY, G., 1978 : « Classical and Christian Sources Criticism », in WALKER, W. O., (éd.), *The Relationship among the Gospels. An Interdisciplinary Dialogue*, San Antonio, p. 125-155.
- KENNET, D., 1991 : « Excavations at the Site of al-Qušūr, Failaka, Kuwait », *Proceedings of the Seminar for Arabian Studies* 21, p. 97-105.
- KENT, R. G., 1950 : *Old Persian. Grammar Texts Lexikon*, (= *American Oriental Series* 33), New Haven.
- KERVAN, M., 1994 : « Fortresses, entrepôts fortifiés et commerce : une histoire à suivre depuis les rois sassanides jusqu'aux princes d'Ormūz », in GYSELEN, R., (éd.), *Itinéraires d'Orient. Hommages à Cl. Cahen*, (= *Res Orientales* 6), p. 325-351.
- KETER, M., 1971 : *Encyclopaedia Judaica* 5, Jérusalem, col. 621-628, s.v. « Cochin ».
- KETTENHOFEN, E., 1982 : *Die römisch-persischen krieg des 3. Jahrhunderts nach Chr. Nach der inschrift Šāhpūrs an der Ka'be-ye Zartošt (ŠKZ)*, Wiesbaden.
- KETTENHOFEN, E., 1983 : « The Persian Campaign of Gordian III and the Inscription of Šāhpūr I at the Ka'be-ye Zartošt », *Armies and Frontiers in Roman and Byzantine Anatolia. Proceedings of a Colloquium held at University College, Swansea, in April 1981*, (= *British Archaeological Reports* 156), Oxford, p. 151-171.
- KETTENHOFEN, E., 1987 : « Die Einforderung des Achämenidenes durch Ardašīr : eine interpretation romana », *Orientalia Lovaniensia Periodica* 15, p. 177-190.

- KETTENHOFEN, E., 1994 : *Encyclopaedia Iranica* 7/3, Londres, New-York, col. 297a-308b, s.v. « Deportations ».
- KHAN, F. A., 1960 : *A Preliminary Report on the Recent Archaeological Excavations at Banbhore*, Karachi.
- KHANZADIAN, Z., 1920 : *Rapport sur l'unité géographique de l'Arménie*. Atlas historique, Paris.
- KHOURI-SARKIS, G., 1967 : « Le livre du guide de Yahya Ibn Jarir », *L'Orient Syrien* 12, p. 301-321 ; p. 421-480.
- KING, G. R. D., 1996 : « A Nestorian Monastic Settlement on the Island of Şîr Banî Yās, Abu Dhabi : A Preliminary Report », *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, Londres, p. 1-17 (tiré à part).
- KIRSCH, J.-P., 1912 : *DHGE* 1, Paris, col. 65-66, s.v. « Abdon et Sennen ».
- KLIJN, A. F. J., 1962 : *The Acts of Thomas. Introduction, Text, Commentary*, (= *Novum Testamentum Suppl.* 5), Leiden.
- KLIJN, A. F. J., 1965 : « The Influence of Jewish Theology on the Odes of Solomon and the Acts of Thomas », *Aspects du judéo-christianisme. Colloque de Strasbourg 23-25 avril 1964*, Paris, p. 166-185.
- KLIJN, A. F. J., REININK, G. J., 1973 : *Patristic Evidence for Jewish Christian Sects*, (= *Novum Testamentum Suppl.* 36), Leiden.
- KLIJN, A. F. J., REININK, G. J., 1974 : « Elchasai and Mani », *Vigiliae Christianae* 28, p. 277-289.
- KLIJN, A. F. J., 1986 : « Alchasaïos et le CMC », *Codex Manichaicus Coloniensis. Atti del Simposio internazionale, Rende-Amantea 3-7 sett. 1984*, (= *Studi e Ricerche* 4), Cosenza, p. 149-152.
- KLIMA, O., 1958 : « Baat the Manichee », *Archiv Orientalni* 26/1, Prague, p. 342-346.
- KLIMKEIT, H.-J., 1986 : « Jesus' Entry into Parinirvāna : Manichaean Identity in Buddhist Central Asia », *Numen* 33/2, p. 225-240.
- KNOLL, I., 2000 : *Le messianisme au début de notre ère*, Tel Aviv.
- KÖBERT, R., 1971 : « Orientalistische Bemerkungen zum Kölner Mani-Codex », *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik* 8, p. 243-247.
- KOENEN, L., 1978 : « Augustine and Manichaeism in Light of CMC », *Illinois Classical Studies* 3, p. 154-195.
- KOENEN, L., 1981 : « From Baptism to Gnosis of Manichaeism », *The Rediscovery of Gnosticism II : Sethian Gnosticism*, (= *Studies in the History of Religions* 41), Leiden, p. 734-756.
- KOESTER, H., 1965 : « *ΓΝΩΜΑΙ ΔΙΑΦΟΡΟΙ*. The origin and Nature of Diversification in the History of Early Christianity », *Harvard Theological Review* 58, Cambridge (Mass.), p. 279-318.
- KOLLAPARAMBIL, J., 1992 : *The Babylonian Origin of the Southists among the St Thomas Christians*, (= *Orientalia Christiana Analecta* 241), Rome.
- KOROLEVSKY, C., 1937 : *DHGE* 9, col. 1399-1405, s.v. « Bostra ».
- KOSHELENKO, G., 1966 : « The Beginning of Buddhism in Margiana », *Acta Antiqua Academiae Scientiarum Hungaricae* 14, p. 174-177.
- KOSHELENKO, G., BADER, A., GAIBOV, V., 1995 : « The beginnings of Christianity in Merv », *Iranica Antiqua* 30, p. 55-70.
- KRAELING, C., 1951 : *The Synagogue*, New Haven.
- KRAELING, C., 1956 : *The Excavations at Dura Europos. Final Report VIII. The synagogue I*, New Haven.
- KRAUSS, S., 1901 : « Dosithée et les Dosithéens », *Revue des Études juives* 42, p. 27-42.
- KRAUSS, S., 1905 : « Die Jüdischen Apostel », *The Jewish Quarterly Review*, p. 370-383.
- KRUSE, H., 1985 : « Zwei Geist-Epiklesen der syrischen Thomasakten », *Oriens christianus* 69, p. 33-53.
- KUDLIEN, F., 1979 : *Der Kleine Pauly, Lexikon der Antike* 2, col. 674-675, s.v. « Galenos ».
- KUNTZMANN, R., 1983 : *Le symbolisme des jumeaux au Proche-Orient ancien. Naissance, fonction et évolution d'un symbole*, (= *Beauchesne Religions* 12), Paris.
- KURZ, O., 1983, réimpr. 1996² : « Cultural Relations between Parthia and Rome », *CHI* 3/1, Cambridge, p. 559-567.
- LABAT, R., 1970 : *Les religions du Proche-Orient asiatique*, Paris.
- LABOURT, J., 1904 : *Le christianisme dans l'empire perse sous la dynastie sassanide*, Paris.
- LAGRANGE, M.-J., 1909 : *Le messianisme chez les juifs (150 avant J.-C. à 200 ap. J.-C.)*, Paris.
- LAGRANGE, M.-J., 1927/1928 : « La gnose mandéenne et la tradition évangélique II », *RB* 36, p. 481-515 ; III, *RB* 37, p. 5-36.
- LAHAM, L., 1968 : « Le patriarcat d'Antioche au premier millénaire », *I patriarchati orientali nel primo millennio*, (= *OCA* 181), Rome, p. 115-132.
- LAMBRICK, H. T., 1973 : *Sind before the Muslim Conquest*, (= *History of Sind Series* 2), Pakistan.
- LAMBROS, S., 1900 : *Catalogue of the Greek Manuscripts on Mount Athos II*, Londres.
- LAMEER, J., 1997 : « From Alexandria to Baghdad : Reflections on the Genesis of a Problematical Tradition », in ENDRESS, G., KRUK, R., (éd.), *The Ancient Tradition in Christian and Islamic Hellenism. Studies on the Transmission of Greek philosophy and Sciences dedicated to H. J. Drossaart Lulofs on His Ninetieth Birthday*, Leiden, p. 186-191.
- LANG, C., 1881 : *Abrégé de ce qui a été transmis conformément à la théologie grecque*, Leipzig.
- LANG, D. M., 1983, réimpr. 1996² : « Iran, Armenia and Georgia », *CHI* 3/1, Cambridge, p. 507-536.
- LASSUS, J., 1947 : *Sanctuaires chrétiens de Syrie*, (= *BAH* 42), Paris.
- LATOURETTE, K. F., 1934 : *The Chinese, their History and Culture I*, Londres.
- LATYŠEV, B., 1914 : « Hagiographica graeca inedita », *Mémoires de l'Académie impériale de Saint-Petersbourg* 12/2, p. 28-39.
- LAYTON, B., 1968 : « The Sources, Date and Transmission of Didachè I, 3b-II, 1 », *Harvard Theological Review* 61, p. 343-383.
- LE BOULLUEC, A., 1985 : *La notion d'hérésie dans la littérature grecque aux II^e-III^e siècles I. De Justin à Irénée*, Paris.
- LE QUIEN, M., 1740 : *Oriens christianus I-II*, Paris.
- LE RIDER, G., 1935 : *Suse sous les Séleucides et les Parthes*, (= *Mémoires de la Délégation française en Perse* 38), Paris.

- LE RIDER, G., 1959 : « Monnaies de Characène », *Syria* 36, p. 229-253.
- LE STRANGE, G., 1966 : *The Lands of Eastern Caliphate*, Londres.
- LECLERCQ, H., 1924 : *DACL* 1/1, Paris, col. 66-87, s.v. « Abercius ».
- LECLERCQ, H., 1927 : *DACL* 7/2, Paris, col. 2656-2666, s.v. « Joseph (saint) ».
- LECLERCQ, H., 1931 : *DACL* 10/1, col. 980-1067, s.v. « Mage ».
- LEDERMAN, Y., 1997 : « Les évêques juifs de Jérusalem », *RB* 104, p. 211-222.
- LELOIR, L., 1956 : « Le Diatessaron de Tatien », *L'Orient Syrien* 1, p. 208-334.
- LELOIR, L., 1986 : « I. Pierre, Paul, André, Jacques, Jean », *Écrits apocryphes sur les apôtres (traduction de l'édition arménienne de Venise)*, (= *Corpus Christianorum. Series apocryphorum* 3), Turnhout.
- LELOIR, L., 1992 : « II. Philippe, Barthélémy, Thomas, Matthieu, Jacques frère du Seigneur, Thaddée, Simon, listes d'apôtres », *Écrits apocryphes sur les apôtres (traduction de l'édition arménienne de Venise)*, (= *Corpus Christianorum. Series apocryphorum* 4), Turnhout.
- LEMARIÉ, J., 1958 : *Dictionnaire de Spiritualité* 4, Paris, col. 863-879, s.v. « Épiphanie ».
- LERICHE, P., AL-MAHMOUD, A., 1992 : « Bilan des campagnes 1988-1990 à Doura Europos », *Syria* 69/1-2, p. 3-28.
- LERICHE, P., 1994 : « Bilan des recherches récentes », *CRAI*, p. 395-420.
- LEROY, J., 1966 : « À propos de l'inscription syriaque du reliquaire d'Istanbul », *Cahiers archéologiques* 16, Paris, p. 17-22.
- LÉVI, S., 1897 : « Notes sur les Indo-Scythes », *JA* 9, Paris, p. 5-42.
- LEWI, H., 1962 : « Points of Comparison between Zoroastrianism and the Moon-Cult of Harrân », *Studies in honour of S. H. Taqizadeh*, Londres.
- LIDZBARSKI, M., 1902 : « Mandäische Zaubertexte », *Ephemeris für Semitische Epigraphik* 1, p. 89-106.
- LIDZBARSKI, M., 1925 : *Ginza : der Schatz oder das große Buch der Mandäer*, Göttingen.
- LIETZMANN, H., 1932 : *Geschichte des alten Kirche* I, Leipzig.
- LIEU, S. N., 1986 : « Captives, Refugees and Exiles. A Study of Cross-Frontier Civilian Movements and Contacts between Rome and Persia from Valerian to Jovian », in FREEMAN, P., KENNEDY, D., (éd.), *The Defence of the Roman and Byzantine East. Proceedings of a Colloquium Held at the University of Sheffield in april 1986*, (= *British Archaeological Reports* 297/2), Oxford, p. 475-505.
- LIEU, J., LIEU, S. N. C., 1991 : « Mani and the Magians (?) — CMC 137-140 », *Manichaica selecta*, (= *Manichaean Studies* 1), Louvain, p. 203-223.
- LIEU, J., NORTH, J., RAJAK, T., (éd.), 1992 : « Introduction », *The Jews among Pagans and Christians*, Londres, New-York, p. 1-8.
- LIEU, S. N. C., 1992² : *Manichaeism in the Later Roman Empire and Medieval China*, (= *Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament* 63), Tübingen.
- LIEU, J. M., 1994 : « Do God-Fearers make good Christians? », in PORTER, S. E., JOYCE, P., ORTON, D. E., (éd.), *Crossing the Boundaries. Essays in Biblical Interpretation in Honour of M. D. Goulder*, (= *Biblical Interpretation series* 8), Leiden, p. 329-345.
- LIEU, S. N. C., 1994 : *Manichaeism in Mesopotamia and the Roman East*, (= *Religions in the Graeco-Roman World* 118), Leiden.
- LIM, R., 1989 : « Unity and Diversity Among Western Manichaeans : A Reconsideration of Mani's sancta ecclesia », *Revue des Études Augustiniennes* 35, p. 231-250.
- LIPSIVS, R. A., 1880 : *Die Edessenische Abgar-Sage*.
- LIVER, J., 1959 : « Genealogical Table of the Davidic Dynasty according to Biblical Sources », *Enziklopedyah Mikra'it*, p. 641-644.
- LIVER, J., 1959 : *The House of David from the Fall of the Kingdom of Judah to the Fall of the Second Commonwealth and after*, Jérusalem.
- LIVER, J., 1971 : *Encyclopaedia Judaica* 5, Jérusalem, col. 1339-1345, s.v. « David, Dynasty of ».
- LOISY, A., 1934, 1983² : *Le mandéisme et les origines chrétiennes*, Paris, Francfort.
- LOWE, E. A., 1959 : *Codices latini antiquiores. A Palaeographical Guide to Latin Manuscripts prior to the ninth Century*. Part VIII, Leipzig, Oxford.
- LUKE, P. W., 1910 : *Malayālatte Suriyāni Kristiyānikalute Purātanappāṭṭukal*, « The Ancient Songs of the Syrian Christians of Malabar », Cottayam.
- LUKONIN, V. G., 1983, réimpr. 1996² : « Political, Social and Administrative Institutions : Taxes and Trade », *CHI* 3/2, Cambridge, p. 681-748.
- LUTHER, A., 1998 : « Abgar Prahates, filius rex (CIL VI, 1797) », *Le Muséon* 111/3-4, p. 345-357.
- LUTTIKHUIZEN, G. P., 1985 : *The Revelation of Elchasai*, Tübingen.
- LUTTIKHUIZEN, G. P., 1987 : « The Book of Elchasai : a Jewish Apocalypse », *Aula Orientalis* 5/1, p. 101-106.
- LYONNET, S., 1950 : *Les origines de la version arménienne et le Diatessaron*, (= *Bibliotheca et Orientalia* 13), Rome.
- MACADAM, H. I., 1989 : « Strabo, Pliny the Elder and Ptolemy of Alexandria : three views of Ancient Arabia and its peoples », in FAHD, T., (éd.), *L'Arabie préislamique et son environnement historique et culturel*, (= *Université des Sciences humaines de Stasbourg* 10), Leiden, p. 289-319.
- MACOMBER, W. F., 1968 : « The Authority of the Catholicos-Patriarch of Seleucia-Ctesiphon », *I patriarchati orientali nel primo millenio*, (= *OCA* 181), p. 179-200.
- MACOMBER, W. F., 1970 : « Further Precisions concerning the Mosul manuscript of the Chronicle of Se'ert », *Oriens christianus* 54, p. 210-213.
- MACOMBER, W. F., 1974 : *Six Explanations of the Liturgical Feasts by Cyrus of Edessa. An East Syrian Theologian of the Mid Sixth Century*, (= *CSCO* 356, script. syr. 156), Louvain.
- MACUCH, M., 1993 : *Rechtskasuistik und Gerichtspraxis zu Beginn des siebenten Jahrhunderts in Iran*, Wiesbaden.
- MADELUNG, W., 1981 : « Abu 'l al warraq über die Bardesaniten, Marcioniten und Kantäer », *Studien zu*

- Geschichte und Kultur des Word. Orients. Festschrift B. Spüler*, Leiden, p. 210-214.
- MALI, F., 1991 : *Das "Opus imperfectum in Matthaeum" und sein Verhältnis zu den Matthäuskomentaren von Origenes und Hieronymus*, (= *Innsbrucker theologische Studien* 34), Innsbruck-Wien.
- MANADIAN, H. A., 1965 : *The Trade and Cities of Armenia in relation to Ancient World Trade*, Lisbonne.
- MANSI, J.-D., 1901 : *Amplissima Collectio Conciliorum* III. Ann. 305-346, Paris, Leipzig.
- MARAVAL, P., 1985 : *Lieux saints et pèlerinages d'Orient*, Paris.
- MARGUERAT, D., 1998 : « Voyages et voyageurs dans le livre des Actes », *Revue d'Histoire et de Philosophie religieuses* 78, 33-59.
- MARICQ, A., 1959 : « Classica et Orientalia. VI- La province d'"Assyrie" créée par Trajan. À propos de la guerre parthique de Trajan », *Syria* 36, p. 254-263.
- MARICQ, A., 1959 : « Vologesias, l'emporium de Ctésiphon », *Syria* 36, p. 264-276.
- MARQUART, J., 1895 : « Beiträge zur Geschichte und Sage von Erān », *ZDMG* 49, p. 628-672.
- MARQUART, J., 1901 : *Ērānšahr nach der Geographie des Ps. Moses Xorenac'i*, (= *Abhandlungen der Königlichen Gesellschaft der Wissenschaften zu Neue Folge* 3/2), Berlin.
- MARQUART, J., 1931 : *A Catalogue of the Provincial Capitals of Ērānšahr*, (= *Analecta Orientalia* 3), Rome.
- MARR, N., BRIÈRE, M., 1931 : *La langue géorgienne*, Paris.
- MARSHALL, J., 1951, 1960⁴ : *Taxila : an Illustrated Account of Archaeological Excavations carried out at Taxila under the orders of the Government of India between the years 1913 and 1934. I « Structural Remains »*, Cambridge.
- MARTIN, F., 1899 : « Narsai, Memra sur les trois docteurs Diodore, Théodore et Nestorius », *JA* 9, p. 446-492 ; 1900 : *JA* 10, p. 1-106.
- MASSÉ, H., 1935 : *Firdousi et l'épopée nationale*, Paris.
- MAURICE, N., BOULET, D., 1953 : « Titres urbains et communauté », *Maison-Dieu* 36, p. 14.
- MAY, G., 1989 : « Der "Schiffsreeder" Markion », *Studia Patristica* 21, (= *Papers presented to the Tenth International Conference on Patristic Studies held in Oxford, 1987*), Leuven, p. 142-153.
- MAYRHOFER, M., 1973 : *Onomastica persepolitana*, Vienne.
- McC. ADAMS, R., 1965 : *Land Behind Baghdad, A History of Settlement on the Diyala Plains*, Chicago.
- McC. ADAMS, R. M., HANSEN, D. P., 1968 : « Archaeological Reconnaissance and Soundings in Jundi Shāhpūr », *Ars Orientalis* 7, p. 53-70.
- McCRINDLE, M., 1972 : *Ancient India as described by Megasthenes and Arrian*, New-Delhi.
- McDONALD, D. J., 1979 : « The Genesis of the "Res Gestae Divi Saporis" », *Berytus* 27, p. 77-83.
- McDONALD, D. R., 1986 : « The Acts of Andrew and Matthias, and the Acts of Andrew », *Semeia* 38, p. 9-26.
- McDONALD, M. C. A., 1995 : « Quelques réflexions sur les Saracènes, l'inscription de Rawwāfa et l'armée romaine », *Présence arabe dans le Croissant fertile avant l'Hégire. Actes de la Table ronde Internationale, Paris, 13 novembre 1993*, Paris, p. 93-101.
- McDOWALL, D. W., 1965 : « The Dynasty of the latter Indo-Parthians », *Numismatic Chronicle* 7th series, VIII, Londres, p. 189-224.
- McDOWALL, D. W., TADDEI, M., 1978 : *The Archaeology of Afghanistan*, Londres.
- McDOWELL, R. H., 1935 : *Coins from Seleucia on the Tigris*, (= *University of Michigan Studies. Humanistic Series* 37), Ann Arbor.
- McKENZIE, D. N., 1971 : *A Concise Pahlavi Dictionary*, Londres.
- MEDLYCOTT, A. E., 1905 : *India and the Apostle Thomas, an Inquiry with a Critical Analysis of the « Acta Thomae »*, Londres.
- MEINARDUS, O. F. A., 1965 : *Christian Egypt Ancient and Modern*, Le Caire.
- MELIKIAN-CHIRVANI, A. S., 1975 : « Recherches sur l'architecture de l'Iran bouddhique I. Essai sur les origines et le symbolisme du stūpa iranien », *Le monde iranien et l'Islam* 3, Paris, p. 1-19.
- MENHARDT, H., 1937-1939 : « Heinrichs von Morungen Indienfahrt », *Historische Vierteljahrschrift* 31, p. 251-274.
- MESSINA, G., 1933 : « Una presunta profezia di Zoroastro sulla venuta del Messia », *Biblica* 14, p. 170-198.
- MESSINA, G., 1933 : *I Magi a Betlemme e una Predizione di Zoroastro*, (= *Sacra Scriptura Antiquitatibus Orientalibus Illustra* 3), Rome.
- MESSINA, G., 1947 : *Cristianesimo, buddhismo, manicheismo nell'Asia antica*, Rome.
- MESSINA, G., 1951 : « Al-Biruni sugli inizi del cristianesimo a Merv », *Al-Biruni Commemoration Volume*, Calcutta, p. 221-231.
- MIGNE, J.-P., 1858 : *Dictionnaire des apocryphes*, Paris.
- MILNE RAE, G., 1892 : *The Syrian Church in India*, Edinburgh-Londres.
- MIMOUNI, S. C., 1992 : « Pour une définition nouvelle du judéo-christianisme ancien », *New Testament Studies* 38, p. 161-186.
- MIMOUNI, S. C., 1995 : *Dormition et Assomption de Marie. Histoire des traditions anciennes*, (= *Théologie historique* 98), Paris.
- MIMOUNI, S. C., 1997 : « L'Hypomnesticon de Joseph de Tibériade : une œuvre du IV^e siècle? », *Studia Patristica* 32, Louvain, p. 346-357.
- MIMOUNI, S. C., 1998 : « Les nazoréens. Recherche étymologique et historique », *RB* 105/2, p. 208-262.
- MIMOUNI, S. C., 1998 : *Le Judéo-christianisme ancien. Essais historiques*, Paris.
- MINGANA, A., 1925 : « The early spread of Christianity in Central Asia and in the far East : a new document », *Bulletin of the John Rylands Library* IX/2, Manchester, p. 297-371.
- MINGANA, A., 1926 : « The Early Spread of Christianity in India », *Bulletin of the John Rylands Library* 10, Manchester, p. 435-514.
- MINGANA, A., 1933 : *Catalogue of the Mingana Collection of Manuscripts II, Christian Arabic Manuscripts*, Selly Oak Colleges Library, Cambridge.
- MOESINGER, G., 1876 : *Evangelii concordantis expositio*, Venise.

- MOESINGER, G., 1878 : *Monumenta syriaca ex romanis codicibus collecta*, Innsbruck.
- MOLÉ, M., 1963 : *Culte, mythe et cosmologie dans l'Iran ancien*, Paris.
- MONNERET DE VILLARD, U., 1951 : *La fiera di Batnae e la translazione di S. Tomaso a Edessa*, (= *Rendiconti d. Accademia Nazionale dei Lincei, Cl. Sc. Mon. Storie e Filo.* VIII/6), Rome.
- MONNERET DE VILLARD, U., 1952 : *Le leggende orientali sui Magi Evangelici*, (= *Studi e Testi* 163), Vatican.
- MONNOT, G., 1972 : « Les écrits musulmans sur les religions non bibliques », *Mélanges de l'Institut Dominicain d'Études Orientales* 11, Le Caire, p. 29-32.
- MORARD, F., 1981 : « Notes sur le recueil copte des Actes apocryphes des apôtres », *Revue de Théologie et de Philosophie* 113/4, Lausanne, p. 403-413.
- MOUTERDE, R., 1925 : « Inscriptions grecques relevées par l'Institut français de Damas », *Syria* 6, p. 215-252 ; p. 351-364.
- MOUTERDE, R., POIDEBARD, A., 1945 : *Le limes de Chalcis*, (= *BAH* 38), Paris.
- MUCKENSTURM-POULLE, C., 1993 : « Les brahmanes de Palladios », *TOITO/Orient-Occident* 3/2, Lyon, p. 535-545.
- MÜLLER-KESSLER, C., 1996 : « A Mandaic Gold Amulet in the British Museum », *BASOR* 311, p. 83-88.
- MUNDADAN, A. M., 1989 : *History of Christianity in India I*, Bangalore.
- MUNITIZ, J. A., 1982 : « Le Parisinus graecus 1115 : description et arrière-plan historique », *Scriptorium* 36, p. 51-67.
- MURRAY, R., 1975 : *Symbols of Church and Kingdom. A Study in Early Syriac Tradition*, Cambridge.
- MURRAY, R., 1982 : *Theologische Realencyclopädie* 9/5, Berlin, p. 44-47, s.v. « Nisibis ».
- NAU, F., 1897 : *Une biographie inédite de Bardesane l'astrologue tirée de l'histoire de Michel le Grand, patriarche d'Antioche (1126-1199)*, Paris.
- NAU, F., 1897, 1898 : « Analyse des parties inédites de la chronique attribuée à Denys de Tellmahré (Socrate et Jean d'Asie) », *L'Orient Chrétien Suppl.* p. 5-71.
- NAU, F., 1907 : « Mélanges I. Traduction de la Chronique syriaque anonyme », *Revue de l'Orient Chrétien* 12, p. 429-440 ; 1908 : « Mélanges I. Traduction de la Chronique syriaque anonyme (suite 1) », *ibid.* 13, p. 90-99 ; p. 321-328 ; p. 436-443.
- NAU, F., 1912 : « Deux notices relatives au Malabar et trois petits calendriers, d'après les manuscrits Bodl. Or. 667, Paris syr. 25, 195 et Suppl. gr. 292 », *Revue de l'Orient Chrétien* 17, p. 74-99.
- NAU, F., 1913 : « La version syriaque de l'Octateuque de Clément traduite en français », *Canoniste Contemporain*, Paris, p. 1-129.
- NAU, F., 1914 : « L'expansion nestorienne en Asie », *Conférences au Musée Guimet* 40, Paris, p. 306-328.
- NAU, F., 1929 : « L'araméen chrétien », *Revue de l'Histoire des Religions* 99/2-3, p. 5-37.
- NAUTIN, P., 1952 : « La controverse sur l'auteur de l'"Elenchos" », *Revue d'Histoire ecclésiastique* 47, p. 5-43.
- NAUTIN, P., 1961 : *Lettres et écrivains chrétiens des II^e-III^e siècles*, (= *Patristica* 2), Paris.
- NAUTIN, P., 1972 : « L'Opus Imp. et les ariens de Constantinople », *Revue de l'Histoire Ecclésiastique* 67, 1972, p. 381-408 ; p. 745-766.
- NAUTIN, P., 1974 : « L'auteur de la "Chronique de Séert" : ʾĪṣō'denah », *Revue de l'Histoire des Religions* 186, p. 113-126.
- NAUTIN, P., 1982 : « L'auteur de la "Chronique anonyme de Guidi" : Élie de Merv », *Revue de l'Histoire des Religions* 199/3, p. 303-314.
- NAVEH, J., 1974 : « Remarks on two East aramaic inscriptions », *BASOR* 216, p. 9-11.
- NEUBAUER, A., 1868 : *La géographie du Talmud*, Paris.
- NEUSNER, J., 1961 : *Studies on the Problem of Tannaim in Babylonia (ca. 130-160 C. E.)*, (= *Proceedings of the American Academy for Jewish Research* 30).
- NEUSNER, J., 1964 : « The conversion of Adiabene to Judaism », *Journal of Biblical Literature* 83, p. 144-150.
- NEUSNER, J., 1966 : « Shorter Note. The Conversion of Adiabene to Christianity », *Numen* 13/2, p. 144-150.
- NEUSNER, J., 1966 : *A History of the Jews in Babylonia II. The Early Sasanian Period*, (= *Studia post-Biblica* 11), Leiden.
- NEUSNER, J., 1968 : *A History of the Jews in Babylonia III. From Shapur I to Shapur II*, (= *Studia post-Biblica* 12), Leiden.
- NEUSNER, J., 1969 : *A History of the Jews in Babylonia I. The Parthian Period*, (= *Studia post-Biblica* 9), Leiden.
- NEUSNER, J., 1970 : *A History of the Jews in Babylonia IV. The Age of Shāpur II*, (= *Studia Post Biblica* 13), Leiden.
- NEUSNER, J., 1971 : *Aphrahat and Judaism. The Christian-Jewish Argument in Fourth Century Iran*, (= *Studia Post-Biblica* 19), Leiden.
- NEUSNER, J., 1971 : *Encyclopaedia Judaica* 4b, Jérusalem, col. 37-38, s.v. « Babylonia ».
- NEUSNER, J., 1972 : « Babylonian Jewry and Shapur II's Persecution of Christianity from 339 to 379 A. D. », *Hebrew Union College Annual* 43, p. 77-102.
- NEUSNER, J., 1975 : « How much Iranian in Jewish Babylonia? », *JAOS* 95/1, p. 184-190.
- NEUSNER, J., 1976 : « The Jews East of the Euphrates and the Roman Empire », *ANRW* II, 9. 1, Berlin, p. 59-63.
- NEUSNER, J., 1983, réimpr. 1996² : « Jews in Iran », *CHI* 3/2, Cambridge, p. 909-923.
- NIEDERWIMMER, K., 1996 : « An Examination of the Development of Itinerant Radicalism in the Environment and Tradition of the *Didachè* », in DRAPER, J. A., (éd.), *The Didachè in Modern Research*, (= *Arbeiten zur Geschichte des Antiken Judentums und des Urchristentums* 37), Leiden, p. 321-339.
- NIELSEN, K., 1945 : « Remarques sur les noms grecs et latins des vents et des régions du ciel », *Classica et Mediaevalia* 7/1-2, p. 1-113.
- NOBBS, A. M., 1991 : « Philostorgius' ecclesiastical History : an "Alternative Ideology" », *Tyndale Bulletin* 42/2, Cambridge, p. 271-281.
- NÖLDEKE, Th., 1890 : « Nachtrag zu der Anzeige von Kessler's Mari (Bd. 43, 535 ff) », *ZDMG* 44, p. 399.

- NOUGAYROL, J., 1968 : « La divination babylonienne », in CAQUOT, A., *et alii*, *La divination I*, Paris, p. 25-81.
- NYBERG, H. S., 1974 : *A Manual of Pahlavi II*, Wiesbaden.
- ODED, B., 1979 : *Mass Deportations and Deportees in the Neo-Babylonian Empire*, Wiesbaden.
- OLSCHKI, L., 1951 : « The Wise Men of the East in the Oriental Traditions », *Semitic and Oriental Studies Presented to W. Popper*, Los Angeles, p. 375-395.
- OPPENHEIM, A. L., 1956 : *The Interpretations of Dreams in the Ancient Near East*, Chicago.
- OPPENHEIM, A. L., 1970 : « Trade in the Ancient Near-East », *5th International Congress of Economic History, Leningrad 10-14 August 1970*, Moscou, p. 1-37.
- OPPENHEIMER, A., 1983 : *Babylonia Judaica in the Talmudic Period*, (= *Beihefte zum Tübinger Atlas des vorderen orientis. Reihe B* nr 47), Wiesbaden.
- OPPENHEIMER, A., 1995 : « Babylonian Synagogues with Historical Associations », in URMAN, D., FLESHER, P. V. M., (éd.), *Ancient Synagogue. Historical Analysis and Archaeological Discovery*, (= *Studia Post Biblica* 47/1), Leiden, p. 40-48.
- ORTIZ DE URBINA, I., 1933 : *Die Gottheit Christi bei Afsrahāt*, (= *Orientalia Christiana* 31/1).
- ORTIZ DE URBINA, I., 1936 : « Intorno al valore storico della cronaca di Arbela », *OCP* 2, p. 5-32.
- ORTIZ DE URBINA, I., 1937 : *Storia e cause dello schisma della chiesa di Persia*, (= *OCP* 3).
- OUTTIER, B., 1970 : « Une explication de l'Évangile attribuée à Saint Éphrem. À propos d'une édition récente », *Parole de l'Orient* 1, p. 385-407.
- PANITCHEK, P., 1990 : « Zur Darstellung der Alexander — und Achaemenidenachfolg als politische Programme in kaiserzeitlichen Quellen », *Klio* 72, p. 457-472.
- PARKER, B. C., TAYLOR, D. G. K., *et alii*, 1999 : « The Dura-Europos Gospel Harmony », in TAYLOR, D. G. K. (éd.), *Studies in the Early Texts of the Gospels and Acts*, Birmingham, p. 192-228.
- PATTERSON, S. J., 1995 : « *Didachè* XI-XIII. The Legacy of Radical Itinerancy in Early Christianity », in JEFFORD, C. N., (éd.), *The Didachè in context*, (= *Novum Testamentum Suppl.* 77), Leiden, p. 313-329.
- PAYNE-SMITH, R., 1879-1901 : *Thesaurus syriacus I-II*, Oxonii.
- PEDERSEN, J., 1922 : « The Sabians », in ARNOLD, T. W., NICHOLSON, R. A., (éd.), *A Volume of Oriental Studies Presented to Edward G. Browne on his 60th Birthday*, Cambridge, p. 383-391.
- PEETERS, P., 1924 : « S. Demetrianus, évêque d'Antioche? », *AnBoll* 42, p. 288-314.
- PEETERS, P., 1925 : « Le "Passionnaire d'Adiabène" », *AnBoll* 43, p. 261-304.
- PEETERS, P., 1926 : « La passion géorgienne des SS. Théodore, Julien, Eubulus, Malcamon, Mossimus et Salamanès », *AnBoll* 44, p. 70-101.
- PEETERS, P., 1938 : « La date du martyre de S. Syméon, archevêque de Séleucie-Ctésiphon », *AnBoll* 56, p. 118-143.
- PEETERS, P., 1945 : « Bulletin des publications hagiographiques », *AnBoll* 63, Bruxelles, p. 259-260.
- PEETERS, P., 1946 : « Observations sur la Vie syriaque de Mar Aba, catholicos de l'Église de Perse (540-552) », *Miscellanea G. Mercati V. Storia ecclesiastica. Diritto*, (= *Studi e Testi* 125), Vatican, p. 62-112.
- PEETERS, P., 1950 : « Traductions et traducteurs dans l'hagiographie orientale à l'époque byzantine », *Orient et Byzance. Le tréfonds oriental de l'hagiographie byzantine*, (= *Subsidia Hagiographica* 26), Bruxelles, Appendice, p. 165-218.
- PELLIOT, P., 1948 : *Recherches sur les chrétiens d'Asie centrale et d'extrême Orient II/1 : la stèle de Si-ngan-fou*, Paris.
- PELLIOT, P., 1963 : *Notes on Marco Polo II*, Paris.
- PELLIOT, P., 1966, réimpr. 1996 : *L'inscription nestorienne de Si-ngan-fou*, Paris.
- PELLISTRANDI, C., 1993 : « Des rois modèles », *Le Monde de la Bible* 85, Paris, p. 27-36.
- PEÑA, I., *et alii*, 1983 : *Les cénobites syriens*, (= *Studium Biblicum Franciscanum* 28), Milan.
- PEPPERMÜLLER, R., 1971 : « Griechische Papyrusfragments der Doctrina Addai », *Vigiliae Christianae* 25, p. 289-301.
- PERIKHANIAN, A., 1997 : *Sasanidskij Sudebnik*, Erevan, 1973, trad. GARSOÏAN, N., *The Book of a Thousand Judgements (a Sasanian Law Book)*, Costa Mesa, New-York.
- PETERS, C., 1939, réimpr. 1962 : *Das Diatessaron Tatians*, (= *OCA* 123), Rome.
- PETERSEN, W. L., 1994 : *Tatian's Diatessaron*, (= *Vigiliae Christianae Suppl.* 25), Leiden.
- PETERSON, E., 1928 : « Urchristentum und Mandäismus », *Zeitschrift für die Neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde der älteren Kirche* 27, p. 55-98.
- PETERSON, E., 1947 : « Die Geschichtliche Bedeutung der Jüdischen Gebetsrichtung », *Theologische Zeitschrift* 3, p. 1-15.
- PETERSON, E., 1959 : *Frühkirche, Judentum und Gnosis*, Rome.
- PÉZARD, M., 1914 : *Mission à Bender-Bouchir*, (= *Mémoires de la Délégation Française en Perse* 15), Paris.
- PFISTER, R., 1937 : *Nouveaux textiles de Palmyre*, Paris.
- PHILIPPS, W. R., 1903 : « The Connexion of Saint Thomas the Apostle with India », *The Indian Antiquary* 32, Bombay, p. 1-15 ; p. 145-160.
- PICARD, J.-Cl., 1999 : *Le continent apocryphe : essai sur les littératures apocryphes juives et chrétiennes*, (= *Instrumenta Patristica* 36), Turnhout.
- PIERRE, M.-J., 1995 : « Un synode contestataire à l'époque d'Aphraate le Sage persan », in LE BOULLUEC, A., (éd.), *La controverse religieuse et ses formes*, Paris, p. 243-279.
- PIGULEVSKAJA, N., 1963 : *Les villes de l'État iranien aux époques parthe et sassanide*, (= *Documents et Recherches* 6), Paris.
- PIGULEVSKAJA, N., 1969 : *Byzanz auf den Wegen nach Asien*, Berlin.
- PINK, K., 1935 : « Antioch or Viminisium? », *Numismatic Chronicle* 15 série 5, p. 94-113.
- PINÈS, S., 1968 : « The Iranian Name for Christians and "God-Fearers" », *Proceedings of the Israel Academy of Sciences and Humanities* 2/7, p. 143-152.
- PLACID, F., 1952 : « The South Indian Apostolate of Saint Thomas », *OCP* 18, Rome, p. 229-245.

- PLACID, R. P., 1956 : « Les Syriens du Malabar », *L'Orient Syrien* 1/4, p. 375-424.
- POGNON, H., 1898-1899 : *Inscriptions mandaites des coupes de Khouabir*, Paris.
- POIDEBARD, A., 1931 : « Recherches sur le limes romain », *Syria* 12/3, p. 274-280.
- POIDEBARD, A., 1945 : *Le limes de Chalcis. Organisation de la steppe en Haute-Syrie romaine*, (= BAH 38), Paris.
- POIRIER, P.-H., 1981-1982 : « Une étymologie ancienne du nom de Thomas l'apôtre et sa source », *Parole de l'Orient* 10, p. 285-290.
- POIRIER, P.-H., 1981 : *L'Hymne de la Perle des Actes de Thomas*, (= *Homo religiosus* 8), Louvain.
- POIRIER, P.-H., 1983 : « Fragments d'une version copte de la Caverne des trésors », *Orientalia* 52, p. 415-423.
- POIRIER, P.-H., 1984 : *La version copte de la Prédication et du Martyre de Thomas*, (= *Subsidia Hagiographica* 67), Bruxelles.
- POIRIER, P.-H., 1986 : « L'Hymne de la Perle et le manichéisme à la lumière du CMC », in CIRILLO, L., (éd.), *Codex Manichaicus Coloniensis. Atti del Simposio Internazionale (Rende-Amantea, 3-7 sett. 1984)*, Cosenza, p. 233-248.
- POIRIER, P.-H., 1997 : « The Writings ascribed to Thomas and the Thomas Tradition », in TURNER, J. D., McGUIRE, A., (éd.), *The Nag Hammadi Library after Fifty Years. Proceedings of the 1995 Society of Biblical Literature Commemoration*, (= *Nag Hammadi and Manichaean Studies* 44), Leiden, p. 295-307.
- POIRIER, P.-H., TISSOT, Y., 1997 : « Les Actes de Thomas », in BOVON, F., GEOLTRAIN, P., (éd.), *Écrits apocryphes chrétiens*, Paris, p. 1321-1470.
- POIRIER, P.-H., 1998 : « Les Actes de Thomas et le manichéisme », *Apocrypha* 9, p. 263-290.
- POLOTSKY, H. J., IBSCHER, H., 1934 : *Manichäische Homilien*, (= *Manichäische Handschriften der Sammlung A. Chester Beatty* 1), Stuttgart.
- POLOTSKY, H. J., BÖHLIG, A., 1940, réimpr. 1966 : *Kephalaia*, Stuttgart.
- POMYKALA, K. E., 1995 : *The Davidic Dynasty Tradition in Early Judaism. Its History and Significance for Messianism*, Atlanta.
- PÖTSCHER, W., 1979 : *Der Kleine Pauly Lexikon der Antike* 4, col. 1064-1069, s.v. « Porphyrios ».
- POTTS, D. T., 1990 : *The Arabian Gulf in Antiquity II : From Alexander the Great to the coming of Islam*, Oxford.
- POTTS, D. T., 1999 : *The Archaeology of Elam. Formation and transformation of an Ancient Iranian State*, Cambridge.
- POURKIER, A., 1992 : *L'hérésiologie chez Épiphanes de Salamine*, (= *Christianisme antique* 4), Paris.
- PRIEUR, J.-M., 1989 : *Les Actes apocryphes d'André*, (= *Corpus Christianorum. Series Apocryphorum* 5), Turnhout.
- PRITZ, R. A., 1988 : *Nazarene Jewish Christianity*, (= *Studia Post-Biblica* 37), Leiden.
- PUECH, A., 1903 : *Recherches sur le Discours aux Grecs de Tatien*, (= *Université de Paris. Bibliothèque de la Faculté des Lettres* 17) Paris.
- PUECH, H.-C., 1945 : « Le Mandéisme », in QUILLET, A., (éd.), *Histoire Générale des Religions*, Paris, p. 67-83.
- PUECH, H.-C., 1979 : *Sur le manichéisme et autres essais*, Paris.
- PUECH, H.-C., BLATZ, B., 1991 : « Other Gnostic Gospels and Related Literature », *NTA* I, Westminster, p. 354-410.
- PUTRUS, G., 1975 : *Mari ibn-Sulaiman. Al magdal (la Tour), deuxième porte*, Doctorat EPHE, Paris, 27 juin 1975 (non publié).
- 1974-1975 : *Annuaire EPHE V^e section* 83, p. 363-364.
- QUISPEL, G., 1967 : *Makarius, das Thomasevangelium und das Lied von der Perle*, Leiden.
- QUISPEL, G., 1968 : « The Discussion of Judaic Christianity », *Vigiliae Christianae* 22, p. 81-93.
- QUISPEL, G., 1981 : « The Gospel of Thomas revisited », *Colloque international sur les textes de Nag-Hammadi. Québec, 22-25 août 1978*, Louvain, p. 218-266.
- RABIN, C., 1966 : « Nošrim », *Textus*, (= *Annual of the Hebrew University Bible Project* 5), Jérusalem, p. 49-52.
- RABIN, C., 1976 : « Hebrew and Aramaic in the First Century », in SAFRAI, S., STERN, M., et alii, (éd.), *The Jewish People in the First Century II*, Assen, Amsterdam, p. 1007-1039.
- RADISTA, L., 1983, réimpr. 1996² : « Iranians in Asia Minor », *CHI* 3/1, p. 100-115.
- RAMLOT, L., 1971 : « Le prophétisme », *Dictionnaire de la Bible Supl.* 8, Paris, p. 811-1222.
- RAMSAY, W. M., 1883 : « The cities and Bishoprics of Phrygia », *The Journal of Hellenic Studies* 4, p. 370-436.
- RASCHKE, M. G., 1978 : « New Studies in Roman Commerce with the East », *ANRW* 9. 2, Berlin, New-York, p. 604-1364.
- RAY, H. P., 1993 : « A Resurvey of Roman Contacts with the East », *TOI/OI Orient-Occident* 3/2, Lyon, p. 479-491.
- RAHMANI, I. E., 1904 : *Studia Syriaca seu collectio documentorum hactenus ineditorum ex codicibus syriacis*, Charfé (Liban).
- REEVES, J. C., 1991 : « The "Elchasaite" Sanhedrin of the Cologne Mani Codex in Light of Second Temple Jewish Sectarian Sources », *Journal of Jewish Studies* 42/1, p. 68-91.
- REEVES, J. C., 1994 : « Jewish Pseudepigrapha in Manichaean Literature : the Influence of the Enochic Library », *Tracing the Threads. Studies in the Vitality of Jewish Pseudepigrapha*, (= *Society of Biblical Literature, Early Judaism and its Literature* 6), Atlanta, p. 173-204.
- REINAUD, M., 1845 : *Relation des voyages faits par les Arabes et les Persans dans l'Inde et à la Chine dans le IX^e siècle de l'ère chrétienne I*, Paris.
- REINAUD, M., 1861 : « Mémoire sur le commencement et la fin du Royaume de la Mésène et de la Kharacène », *JA* 6 (extrait), Paris, p. 1-101 (p. 161-232).
- RENDEL HARRIS, J., 1900 : *The Gospel of the Twelve Apostles*, Cambridge.
- RENDEL-HARRIS, J., 1927 : *The Twelve Apostles*, Cambridge.
- REY-COQUAIS, J.-P., 1979 : « Onomastique et Histoire de la Syrie gréco-romaine », *Actes du VII^e congrès international d'épigraphie grecque et latine, Constantza, 1977*, Paris, p. 171-183.

- REY-COQUAIS, J.-P., 1989 : « L'Arabie dans les routes de commerce entre le monde méditerranéen et les côtes indiennes », *L'Arabie préislamique et son environnement historique et culturel*, (= *Université des Sciences Humaines de Strasbourg* 10), Leiden, p. 225-239.
- RICHARD, M., 1961 : « La question pascale au II^e siècle », *L'Orient Syrien* 6/2-3, p. 179-212.
- RICOUX, O., 1999 : « Les Mages à l'aube du Chien », in GYSELEN, R., (éd.), *La science des cieux. Sages, mages astrologues*, (= *Res Orientales* 12), p. 219-232.
- RIEDEL, W., 1900 : *Die Kirchenrechtskellen des Patriarcats Alexandrien*, Leipzig.
- ROBERT, L., 1968 : « Communication. De Delphes à l'Oxus. Inscriptions grecques nouvelles de la Bactriane », *CRAI*, p. 416-457.
- ROBIN, C., 1991 : « L'Arabie du sud et la date du *Périple de la mer Érythrée* (nouvelles données) », *JA* 279, p. 1-26.
- ROBIN, C., BEAUCAMP, J., BRIQUEL-CHATONNET, F., 1999 : « La persécution des chrétiens et la chronologie himyarite », *ARAM* 11/1, p. 15-83.
- ROCCA-SERRA, M. G., 1982-1983 : « Anachorèse et *paidéia* », *Neronia III. Actes du III^e colloque international de la société internationale d'études néroniennes* (*Varena.*, juin 1982), *ATTI* 12 NS 2, p. 11-19.
- ROGERS, F. M., 1962 : *The Quest for Eastern Christians. Travels and Rumor in the Age of Discovery*, Minneapolis.
- ROLDANUS, J., 1987 : « Références patristiques au "chrétien-étranger" dans les trois premiers siècles », *Cahiers de la Biblia Patristica* 1, Strasbourg, p. 27-52.
- RÖMER, C., 1994 : *Manis frühe Missionsreisen nach der Kölner Mani-Biographie*, Opladen.
- RONCAGLIA, M. P., 1977 : « Pantène et le didascalée d'Alexandrie : du judéo-christianisme au christianisme hellénistique », in FISCHER, R. H., (éd.), *A Tribute to A. Vööbus. Studies in Early Christian Literature and its Environment, primarily in the Syrian East*, Chicago, p. 211-233.
- RORDORF, W., 1964 : « Que savons-nous des lieux de culte chrétiens de l'époque pré-constantinienne? », *L'Orient Syrien* 9, p. 42-51.
- RORDORF, W., 1972 : « Un chapitre d'éthique judéo-chrétienne : les deux voies », *Judéo-christianisme. Recherches historiques et théologiques offertes en hommage au cardinal J. Daniélou*, (= *Recherches de Sciences Religieuses Suppl.* 60), Paris, p. 109-128.
- ROSENTHAL, F., 1962 : « The Prophecies of Bābā the Ḥarrānian », *A Locust's Leg. Studies in Honour of S. H. Taqizadeh*, Londres.
- ROSSI, E., 1952 : *Il "kitāb-i Dede Qorqut"*, (= *Studi e Testi* 159), Vatican.
- ROSTOVITZEFF, M., WELLES, C. B., 1931 : *La "Maison des archives" à Doura-Europos*, Paris.
- ROSTOVITZEFF, M. I., 1932 : *Caravan Cities*, Oxford.
- ROSTOVITZEFF, M. I., 1935 : *Dura and the Origins of Parthian Art*, (= *Yale Classical Studies* 5), Cambridge.
- ROSTOVITZEFF, M. I., 1943-1944 : « Res Gestae Divi Saporis and Dura », *Berytus* 8, p. 17-60.
- ROSTOVITZEFF, M. I., 1957² : *The Social and Economic History of the Roman Empire*, Oxford.
- ROUGÉ, J., 1966 : *Recherches sur l'organisation du commerce maritime en Méditerranée sous l'empire romain*, Paris.
- ROUWHORST, G., 1997 : « Jewish Liturgical Traditions in Early Syriac Christianity », *Vigiliae Christianae* 51, p. 72-93.
- RUBIN, Z., 1995 : « The Reforms of Khusrō Anūshirwān », in CAMERON, C., (éd.), *The Byzantine and Early Islamic Near East III States, resources and armies*, Princeton (New Jersey), p. 227-297.
- RUDOLPH, K., 1972 : « La religion mandéenne », in PUECH, H.-C. (sous la dir. de), *Histoire des religions* II, Paris, p. 498-522.
- RÜGER, H. P., 1981 : « Miszellen NAZAPETH / NAZAPA NAZAPHNOS / NAZAPAIOS », *Zeitschrift für Neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde der älteren Kirche* 72, p. 257-263.
- RYCKMANS, J., 1964 : « Le christianisme en Arabie du sud préislamique », *Atti del Convegno internazionale sul Tema : L'Oriente cristiano nella storia della civiltà*, (= *Accademia Nazionale dei Lincei* 361), Rome, p. 413-453.
- SACHAU, E., 1899 : *Die Handschriftenverzeichnisse der Königlichen Bibliothek zu Berlin* 23, Berlin.
- SACHAU, E., 1915 : *Die Chronik von Arbela. Ein Beitrag zur Kenntnis des ältesten Christentums im Orient*, (= *Abhandlungen der Königl. Preussischen Akademie der Wissenschaften* 6), Berlin.
- SACHAU, E., 1916 : « Vom Christentum in der Persis », *Sitzungsberichte der Königlich Preussischen Akademie der Wissenschaften*, Berlin, p. 958-980.
- SACHAU, E., 1918 : « Die Christianisierungs-Legende von Merw », in FRANKENBERG, W., KÜCHLER, F., (éd.), *Abhandlungen zur Semitischen Religionskunde und Sprache* Wissenschaft W. W. Grafen von Baudissin... überreicht, Giessen, p. 399-409.
- SACHAU, E., 1919 : *Zur Ausbreitung des Christentums in Asien*, (= *Abhandlungen der Preussischen Akademie der Wissenschaften* 1), Berlin.
- SADAKATA, A., 1996 : « Quelques inscriptions kharoṣṭhī provenant du marché aux antiquités de Peshawar couvertes », *JA* 284/2, p. 301-324.
- SAEKI, P. Y., 1928² : *The Nestorian Monument in China*, Londres.
- SALLES, G., GHIRSHMAN, R., 1936 : « Châpour », *Revue des Arts Asiatiques* 10/3, Paris, p. 117-147.
- SALLES, G., 1941 : « Les fouilles de Chapour », *CRAI*, p. 507-522.
- SALLES, J.-F., 1989 : « Les échanges commerciaux dans le Golfe persique au premier millénaire avant J.-C. Réflexions sur Makkan et Meluhha », in FAHD, T., (éd.), *L'Arabie préislamique et son environnement historique et culturel. Actes du colloque de Strasbourg 24-27 juin 1987*, (= *Université des sciences humaines de Strasbourg* 10), Leiden, p. 67-96.
- SALLES, J.-F., 1993 : « The Periplus of the Erythraean Sea and the Arab Persian Gulf », *TOITO/Orient-Occident* 3/2, Lyon, p. 493-523.
- SALLES, J.-F., 1994 : « Fines Indiae, Ardh el-Hind. Recherches sur le devenir de la mer Érythrée », in DABROWA, E., (éd.), *The Roman and Byzantine Army in the East*, Cracovie, p. 165-187.

- SARTRE, M., 1982 : *Trois études sur l'Arabie romaine et byzantine*, (= *Latomus* 178), Bruxelles.
- SARTRE, M., 1991 : *L'Orient romain*, Paris.
- SAUGET, J.-M., 1985 : « Le fragment de papyrus syriaque conservé à Florence », *Annali* 45, Naples, p. 1-16.
- SÄVE-SÖDEBERGH, T., 1949 : *Studies in the Coptic Manichaean Psalm Book, Prosody of Mandaean Parallels*, Uppsala.
- SCHAEDEER, H. H., 1927 : *Urform und Fortbildung des Manichäischen Systems*, (= *Vorträge der Warburg-Bibliothek* 4), Berlin.
- SCHAEDEER, H. H., 1933 : « C. Schmidt und H. J. Polotsky : ein Mani-Fund aus Ägypten », *Gnomon* 9, p. 337-362.
- SCHAEDEER, H. H., 1942 : *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament* IV, Stuttgart, col. 879-884, s.v. « *Ναζαρηὶός, Ναζωραῖος* ».
- SCHAEDEER, H. H., 1982 : « Nazarenos, Nazoraios », in WIDENGREN, G., (éd.), *Der Mandäismus*, (= *Wege der Forschung* 167), Darmstadt, p. 161-165.
- SCHEIDWEILER, F., 1991 : « Acts of Pilate », *NTA* I, Westminster, p. 505-533.
- SCHIFFMAN, L. H., 1987 : « The Conversion of the Royal House of Adiabene in Joseph and Rabbinic Sources », in FELDMAN, L. H., HATA, G., (éd.), *Josephus, Judaism and Christianity*, Leiden, p. 293-308.
- SCHIPPMANN, K., 1969 : *Bulletin of the Asia Institute of pahlavi University*, Shiraz, p. 43-47, s.v. « Dastagird ».
- SCHLUMBERGER, D., 1964 : « Communication. Une nouvelle inscription grecque d'Aśoka », *CRAI* p. 126-140.
- SCHLUMBERGER, D., 1983, réimpr. 1996² : « Parthian Art », *CHI* 3/2, Cambridge, p. 1027-1054.
- SCHMIDT, C., POLOTSKY, H. J., 1933 : « Ein Mani-Fund in Aegypten », *Sitzungsberichte der Preussischen Akademie der Wissenschaften. Phil.-Hist. Klasse*, Berlin, p. 4-90.
- SCHOEPS, H. J., 1949 : *Theologie und Geschichte des Judenchristentums*, Tübingen.
- SCHOLZ, P. O., 1994 : « Ethiopia and the East : Observations on Contacts along the Thouthern "Silk Route" with particular regard for ancient Oriental and Iranian Sources », *Actes de la dixième conférence internationale des études éthiopiennes*, Paris, 24-28 août 1988, (= *Études éthiopiennes* 10/1), Paris, p. 53-59.
- SCHRÖTER, R., 1871 : « Gedichte des Jakob von Sarug über den Palast, den der Apostel Thomas in Indien baute », *ZDMG* 25, p. 321-377.
- SCHÜRER, E., 1979, 1986, 1987 : *The History of the Jewish People in the age of Jesus-Christ (175 B. C.-A. D. 135)* II-III, trad. VERMÈS, G., et alii, Edinburgh.
- SCHWAB, M., 1932 : *Le Talmud de Jérusalem*, Paris.
- SCHWAIGERT, W., 1988 : « Aspects of the Persecution of Christians in the sasanian Empire during the Reign of Shapur II (309-379) », *The Harp. A Review of Syriac and Oriental Studies* 1/2-3, p. 72-82.
- SCHWAIGERT, W., 1989 : *Das Christentum in Hūzistān im Rahmen der Frühen Kirchengeschichte persiens bis zur synode von Seleukeia-Ctesiphon im Jahre 410*, Marburg/Lahn.
- SCHWAIGERT, W., 1990 : « Milès und Papa : der Kampf um den primat. Ein Beitrag zur diskussion um die Chronik von Arbela », in LAVENANT, R., (éd.), *V Symposium Syriacum 1988*, (= *OCA* 236), Rome, p. 393-402.
- SCHWARTZ, E., 1931 : « Einiges über Assyrien, Syrien, Koilesyrien », *Philologus* 86, p. 373-399.
- 1932 : « Miscellen noch einmal über Assyrien und Syrien », *Philologus* 87, p. 261-263.
- SCHWARTZ, J., 1960 : « L'empire romain, l'Égypte, et le commerce oriental », *Annales Economies Sociétés Civilisations* 15/1, Paris, p. 18-44.
- SCHWARTZBERG, J., (éd.), 1978 : *A Historical Atlas of South Asia*, Chicago.
- SCHWARZ, P., 1921, réimpr. 1990 : *Iran im Mittelalter nach den Arabischen Geographen*, Hildesheim.
- SCOPELLO, M., 1995 : « Vérités et contre-vérités : la vie de Mani selon les *Acta Archelai* », *Apocrypha* 6, p. 203-234.
- SCOTT, D. A., 1985 : « Manichaean Views of Buddhism », *History of Religions* 25/2, p. 102-111.
- SEDLAR, J. W., 1981 : *India and the Greek World*, Totowa (New Jersey).
- SEGAL, A. F., 1992 : « Christianisme judéen/judaïsant », in ATTRIDGE, H. W., et alii, (éd.), *Eusebius, Christianity and Judaism*, Detroit, 1992, p. 326-347.
- SEGAL, J. B., 1963, réimpr. 1967² : « The Sabian Mysteries. The Planet Cult of Ancient Harran », *Vanished Civilizations of Ancient World*, New-York, Londres, p. 202-220.
- SEGAL, J. B., 1965 : « The Jews of North Mesopotamia before the Rise of Islam », *Sepher Segal*, Jérusalem, p. 45-46.
- SEGAL, J. B., 1967 : « A Syriac Seal Inscription », *Iraq* 29, p. 6-15.
- SEGAL, J. B., 1970 : *Edessa, "the Blessed City"*, Oxford.
- SEGAL, J. B., 1983 : « A Note on a Mosaic from Edessa », *Syria* 60/1-2, p. 107-110.
- SELLWOOD, D., 1983, réimpr. 1996² : « Minor States in Southern Iran », *CHI* 3/1, Cambridge, p. 299-321.
- SELLWOOD, D., 1983, réimpr. 1996² : « Parthian Coins », *CHI* 3/1, Cambridge, p. 279-298.
- SESTON, W., 1937 : *L'église et le baptistère de Doura-Europos*, (= *Annales de l'École des Hautes Études de Gand* 1), Gand.
- SEYBOLD, C. F., 1912 : « The History of Governors of Egypt (recension) », *ZDMG* 66, p. 742-746.
- SEYRIG, H., 1936, réimpr. 1985 : « Inscription relative au commerce maritime de Palmyre », *Mélanges F. Cumont*, (= *Annuaire de l'Institut de Philologie et d'Histoire* 4), p. 397-402.
- SEYRIG, H., 1941 : « Rapport de Palmyre avec la Mésène, la Susiane et les Indes », *Syria* 22, p. 252-263.
- SEYRIG, H., 1985 : « Palmyra and the East », *Scripta varia. Mélanges d'archéologie et d'histoire*, (= *BAH* 125), Beyouth, p. 250-402.
- SFAIR, P. G., 1917 : « La promessa del primato nei commentari siriaci », *Bessarione* 21, Rome, p. 14-35 ; p. 125-150.
- SFAMENI GASPARRO, G., 1986 : « Tradizione e nuova crazione religiosa nel manicheismo : il syzygos e la missione profetica di Mani », in CIRILLO, L., *Codex Manichaicus Coloniensis. Atti del Simposio Internazionale (Rende-Amantea 3-7 sett. 1984)*, Cosenza, p. 249-283.

- SHAHID, I., 1984 : *Byzantium and the Arabs in the fourth Century*, Washington.
- SHEPHERD, D., 1983, réimpr. 1986² : « Sasanian Art », *CHI* 3/2, Cambridge, p. 1055-1112.
- SIDEBOTHAM, S. E., 1989, réimpr. 1991 : « Ports of the Red Sea and the Arabia-India Trade », in FAHD, T., (éd.), *L'Arabie préislamique et son environnement historique et culturel*, (= *Université des Sciences Humaines de Strasbourg* 10), Leiden, 195-223 ; réimpr. in BEGLEY, V., (éd.), *Rome and India. The Ancient Sea Trade*, Madison (Wisconsin), p. 12-38.
- SIDEBOTHAM, S. E., 1989, *Roman Economic Policy in the Erythra Thalassa* 30 B. C.-A. D. 217 (= *Mnemosyne Suppl.* 91), Leiden.
- SIEGERT, F., 1997 : « Analyses rhétoriques et stylistiques portant sur les *Actes de Jean* et les *Actes de Thomas* », *Apocrypha* 8, p. 229-250.
- SIMON, M., 1965 : « Problèmes du judéo-christianisme », *Aspects du judéo-christianisme. Colloque de Strasbourg 23-25 avril 1964*, Paris, p. 10-16.
- SIMON, M., 1975 : « Réflexions sur le Judéo-christianisme », in NEUSNER, J., (éd.), *Christianity, Judaism and Other Graeco-Roman Cults. II : Early Christianity. Studies for Morton Smith at Sixty*, (= *Studies in Judaism in Late Antiquity* 12), Leiden, p. 53-76.
- SIMONETTI, M., 1977 : *Ricerche su Ippolito*, (= *Studia Ephemeridis Augustinianum* 13), Rome.
- SIMS-WILLIAMS, N., 1985 : *The Christian Sogdian Manuscript C2*, (= *Schriften zur Geschichte und Kultur des Alten Orients Berliner Turfantexte* 12), Berlin.
- SIMS-WILLIAMS, N., 1990 : « Christianity in Central Asia and Chinese Turkestan », *Encyclopaedia Iranica* 5/5, Londres, New-York, col. 530-534, s.v. « Christianity ».
- SKJÆRVØ, P. O., 1988 : *Encyclopaedia Iranica* 3/7-8, Londres, New-York, col. 780-785, s.v. « Bardesanes ».
- SKJÆRVØ, P. O., 1997 : « Counter-Manichean Elements in Kerdīr's Inscriptions. Irano-manichaica II », in CIRILLO, L., VAN TONGERLOO, A., *Atti del terzo congresso internazionale di studi "manicheismo e oriente cristiano antico"*. Arcavacata di Rende-Amantea, 31 agosto-5 settembre 1993, (= *Manichaean Studies* 3), Louvain, Naples, p. 313-342.
- SMITH-LEWIS, A., 1894 : *Catalogue of the Syriac Manuscripts in the Convent of St. Catharine on Mount Sinai*, (= *Studia Sinaitica* 1), Londres.
- SMITH-LEWIS, A., 1904 : *The Mythological Acts of the Apostles translated from an arabic manuscript in the convent of Dayr-es-suriani, Egypt, and from manuscripts in the convent of st. Catherine on Mount Sinai and in the Vatican Library*, (= *Horae Semiticae* III-IV), Londres.
- SODINI, J.-P., 1963 : « Géographie historique et liturgie : l'opposition entre Antiochène et Apamène », *tiré à part*, Paris, p. 201-206.
- SORO, B., 1995 : « La théologie de l'Église de l'Orient est-elle nestorienne? », *Istina* 40, p. 121-139.
- SPRENGER, A., 1962 : *Die Post- und Reiserouten des Orients*, Amsterdam.
- STAVISKIJ, B., Ja., 1986 : *La Bactriane sous les Kūšans. Problèmes d'histoire et de culture*, Paris.
- STEIN, A., 1921 : *Serindia* II, Oxford.
- STEVE, M.-J., 1999 : « Sur l'île de Khārg dans le Golfe persique », *Dossiers d'Archéologie* 243, p. 74-80.
- STEVE, M.-J., à paraître : *L'île de Khārg. Une page de l'histoire de Golfe persique et du monachisme oriental*, Neuchâtel.
- STIGLMAYR, M., 1909 : « Ist das *Opus Imp.* ursprünglich lateinische abgefasst? », *Zeitschrift für Katholische Theologie* 33, p. 594-597.
- STOOPS, R. S., 1986 : « Patronage in the Acts of Peter », *Semeia* 38, p. 91-100.
- STRACK, H. L., 1931 : *Introduction to the Talmud and Midrash*, Philadelphia.
- STRECK, M., 1917 : *Seleucia und Ktesiphon*, (= *Der Alte Orient* XVI, 3/4), Leipzig.
- STRECKER, G., 1959 : *Reallexikon für Antike und Christentum* 4, col. 1171-1186, s.v. « Elkesai ».
- STROUMSA, G., G., et alii., 1981 : « Le couple de l'ange et de l'esprit : traditions juives et chrétiennes », *RB* 88, p. 42-61.
- STROUMSA, G. G., 1996 : *Hidden Wisdom-Esoteric Traditions and the Roots of Christian Mysticism*, (= *Studies in the History of Religions. Numen Book Series* 70), Leiden.
- SULIMIRSKI, T., 1983, réimpr. 1996² : « The Scyths », *CHI* 2, Cambridge, p. 149-199.
- SUNDERMANN, W., 1971 : « Zur frühen missionarischen Wirksamkeit Manis », *Acta Orientalia Academiae Scientiarum Hungaricae* 24, p. 79-125 ; p. 371-379.
- SUNDERMANN, W., 1977, paru en 1980 : « Parthisch 'BSWDG'N "Die Täufer" », *Acta Antiqua Academiae Scientiarum Hungaricae* 25, p. 237-242.
- SUNDERMANN, W., 1981 : *Mitteliranische manichäische Texte Kirchengeschichtlichen Inhalts*, (= *Schriften zur Geschichte und Kultur des Alten Orients Berliner Turfantexte* 11), Berlin.
- SUNDERMANN, W., 1986 : « Mani, India and the Manichaean Religion », *South Asian Studies*, p. 11-19.
- SUNDERMANN, W., 1986-1987 : « Studien zur Kirchengeschichtlichen Literatur der iranischen Manichäer I-II », *Altorientalische Forschungen* 13-14, p. 40-92 ; p. 239-317.
- TAFAZZOLI, A., 1974 : « A List of Trades and Crafts in the Sasanian Period », *Archäologische Mitteilungen aus Iran* 7, p. 191-196.
- TAJADOD, N., 1990 : *Mani le Bouddha de lumière. Catéchisme manichéen chinois*, (= *Sources gnostiques et manichéennes* 3), Paris.
- TARDIEU, M., 1981 : « Épiphanes contre les gnostiques », *Tel Quel* 87, p. 64-91.
- TARDIEU, M., 1981, 1997² : *Le manichéisme*, (= *Que sais-je?* 1940), Paris.
- TARDIEU, M., 1986 : « Šābiens coraniques et "Šābiens" de Harrān », *JA* 274, p. 1-44.
- TARDIEU, M., 1987 : « Principes de l'exégèse manichéenne du Nouveau Testament », *Les règles de l'interprétation*, Paris, p. 123-146.
- TARDIEU, M., 1988 : « La diffusion du bouddhisme dans l'empire kouchan, l'Iran et la Chine, d'après un *Kephalaion* manichéen inédit », *Studia Iranica* 17/2, p. 153-182.
- TARDIEU, M., 1990 : *Les paysages reliques. Routes et haltes syriennes d'Isidore à Simplicius*, (= *Bibliothèque de l'École des Hautes Études. Section des sciences religieuses* 94), Louvain, Paris.

- TARDIEU, M., 1993-1994 : « "Sur la naissance de son corps". Chronologie et géographie dans le *Codex Manichéen de Cologne* », *Annuaire du Collège de France* 94, Paris, p. 587-590.
- TARDIEU, M., 1994 : « L'Arabie du Nord-Est d'après les documents manichéens », *Studia Iranica* 23, p. 59-75.
- TARDIEU, M., 1994-1995 : « "Sur la naissance de son corps". Chronologie et géographie dans le *Codex Manichéen de Cologne* (suite) », *Annuaire du Collège de France* 95, Paris, p. 534-539.
- TARDIEU, M., 1995 : « La vision de la mer aux eaux noires », in GYSELEN, R., (éd.), *Au carrefour des religions. Mélanges offerts à P. Gignoux*, (= *Res Orientales* VII), Louvain, p. 303-311.
- TARDIEU, M., 1998 : « Le cycle duodécennal des révélations manichéennes et la datation de la chute de Hatra », in BRIQUEL-CHATONNET, F., LOZACHMEUR, H., *Proche-Orient ancien. Temps vécu, temps pensé*, (= *Antiquités sémitiques* III), Paris, p. 153-176.
- TARDIEU, M., 1999-2000 : « Les livres de parabole : nouveaux matériaux pour l'étude du "Roman de Barlaam" (recension d'Ibn Bābūya) », *Annuaire du Collège de France*, Paris, p. 547-557.
- TARN, W. W., 1951² : *The Greeks in Bactria and India*, Cambridge.
- TATE, G., *Les campagnes de la Syrie du Nord du II^e au VII^e siècles*, (= *BAH* 123), Paris.
- TAYLOR, C., 1886 : « The Didachè and the Epistle of Barnabas », *Expositor* 3, p. 401-428.
- TAYLOR, J. E., 1990 : « The Phenomenon of Early Jewish-Christianity : Reality or Scholarly Invention? », *Vigiliae Christianae* 44, p. 313-334.
- TAYLOR, M. S., 1995 : *Antijudaism and Early Christian Identity. A Critique of the Scholarly Consensus*, (= *Studia Post-Biblica* 46), Leiden.
- TAYLOR, W., 1837 : « Brief Notice and Translation of a Tamil Manuscript containing a Legendary Account of the Apostle saint Thomas », *South India Repository* I, p. 263-266.
- TCHALENKO, G., 1953, 1956 : *Villages antiques de la Syrie du nord. Le massif du Bélus à l'époque romaine*, (= *BAH* 50), Paris.
- TEIXIDOR, J., 1987 : « L'apôtre marchand d'âmes dans la première littérature syriaque. Voies commerciales et voies de l'Évangile au Proche-Orient », in KAPPLER, C., *Apocalypses et voyageurs dans l'au-delà*, Paris, p. 379-396.
- TEIXIDOR, J., 1989 : « Géographies du voyageur au Proche-Orient ancien », *Aula Orientalis. Revista de estudios del Próximo Oriente antiguo* 7/1, p. 105-115.
- TEIXIDOR, J., 1990 : « L'apôtre d'après la littérature syriaque », *Apocrypha* 1, p. 269-277.
- TEIXIDOR, J., 1992 : *Bardesane d'Édesse, la première philosophie syriaque*, Paris.
- TEIXIDOR, J., 1995-1996 : « Aristote en syriaque : les philosophes de la Haute-Mésopotamie au VI^e siècle », *Annuaire du Collège de France* 96, Paris, p. 761-762.
- THEISSEN, G., 1976 : « Itinerant Radicalism : the Tradition of Jesus Sayings from the Perspective of the Sociology of Literature », *Radical Religion* 2, p. 84-93.
- THOMAS, J., 1935 : *Le mouvement baptiste*, Gembloux.
- THOMAS, P. J., 1931 : « Saint Thomas in Southern India », *The Indian Antiquary*, p. 105-109.
- THOMPSON, F., 1985 : « Apocrypha Slavica », *Slavonic and East European Review* p. 63.
- THÉLAMON, F., 1981 : *Païens et chrétiens au IV^e siècle. L'apport de l'« Histoire Ecclésiastique » de Rufin d'Aquilée*, Paris.
- TISCHENDORF, C., 1851 : *Acta Apostolorum Apocrypha*, Leipzig.
- TISSERANT, E., 1931 : *DTC* 11/1, col. 157-323, s.v. « Nestorienne (Église) ».
- TISSERANT, E., 1942 : *DTC* 14, Paris, col. 3089-3162, s.v. « L'Église syro-malabare ».
- TISSOT, Y., 1981 : « Les Actes de Thomas, exemple de recueil composite », in BOVON, F. et alii, *Les Actes apocryphes des apôtres. Christianisme et monde païen*, (= *Publications de la Faculté de théologie de l'université de Genève* 4), Genève, p. 223-232.
- TIXERONT, L.-J., 1888 : *Les origines de l'Église d'Édesse et la légende d'Abgar*, Paris.
- TOMASCHEK, W., 1890 : « Topographische Erläuterung der Küstenfahrt Nearchs vom Indus bis zum Euphrat », *Sitzungsberichte der Kaiserlichen Akademie der Wissenschaften in Wien. Philosophisch-Historische Klasse* 121, Vienne, p. 1-88.
- TOURNEBIZE, F., 1930 : *DHGE* 4, Paris, col. 290-391, s.v. « Arménie ».
- TOUROUETS, A., 1998 : « L'application d'une politique assyrienne impitoyable. Exil, bannissement et déportation des populations ennemies vaincues », *Les voyages dans les civilisations orientales*, (= *Acta Orientalia Belgica* 11), Bruxelles Louvain, p. 77-89.
- TROMBLEY, F. R., 1993-1994 : *Hellenic Religion and christianization*, (= *Religions in the Graeco-Roman World* 115/1-2), Leiden.
- TURNER, S., 1836⁶ : *History of the Anglo-Saxons* II, Londres.
- VAILHÉ, S., 1910 : « Formation du patriarcat de Jérusalem », *Échos d'Orient* 13, p. 325-336.
- VAN BANNING, J., 1982 : « The critical edition of the *Opus Imperfectus*, an arian Source », *Studia Patristica* 17, p. 382-388.
- VAN DEN GHEYN, J., 1910 : *DTC* 2/1, Paris, col. 410-416, s.v. « Barlaam et Josaphat, leur légende ».
- VAN ESBROECK, M., 1962 : « Chronique arménienne », *AnBoll* 80, p. 423-445.
- VAN ESBROECK, M., 1972 : « Le roi Sanatrouk et l'apôtre Thaddée », *Revue des Études Arméniennes* NS 9, p. 241-283.
- VAN ESBROECK, M., 1974, « L'Éthiopie à l'époque de Justinien : S. Aréthas de Négren et S. Athanase de Clysmas », *IV Congresso Internazionale di Studi Etiopici*, (= *Accademia dei Lincei* 371), Rome, p. 117-139.
- VAN ESBROECK, M., 1979 : « L'opuscule "sur la Croix" d'Alexandre de Chypre et sa version géorgienne », *Bedi Kartlisa, revue de kartvélogie*, (= *Études Géorgiennes et Caucasiennes* 37), p. 102-132.
- VAN ESBROECK, M., 1981 : « Les textes littéraires sur l'Assomption avant le X^e siècle », in BOVON, F., et alii, *Actes apocryphes des apôtres. Christianisme et*

- monde païen, (= *Publications de la faculté de théologie de l'université de Genève* 4), Genève, p. 265-285.
- VAN ESBROECK, M., 1983 : « La naissance du culte de saint Barthélémy en Arménie », *Revue des Études Arméniennes* NS 17, Paris, p. 171-195.
- VAN ESBROECK, M., 1984 : « The Rise of Saint Bartholomew's cult in Armenia from the Seventh to the Thirteenth Centuries », *Medieval Armenian Culture*, 1984, p. 161-177.
- VAN ESBROECK, M., 1987 : « Les Actes apocryphes de Thomas en version arabe », *Parole de l'Orient* 14, p. 11-77.
- VAN ESBROECK, M., 1999 : « Hélène à Édesse et la Croix », in REININK, G. J., KLUGKEIST, A. C., *After Bardaisan. Studies on Continuity and Change in Syriac Christianity in Honour of Pr. H. J. W. Drijvers*, (= *Orientalia Lovaniensia Analecta* 89), Louvain, p. 107-115.
- VAN LANTSCHOOT, A., *DHGE* 8, col. 1238-1239, s.v. « Beth-Raziqayé ».
- VAN LINDT, P., 1991 : « Ships in the Coptic Manichaean Psalmbook », in VAN TONGERLOO, A., GIVERSEN, S., (éd.), *Manichaica Selecta. Studies presented to Prof. J. Ries on the occasion of his seventieth birthday*, (= *Manichaean Studies* 1), Louvain, p. 365-369.
- VAN ROMPAY, L., 1999 : « Jacob of Edessa and the Early History of Edessa », in REININK, G. J., KLUGKIST, A. C., *After Bardaisan. Studies on Continuity and Change in Syriac Christianity in Honour of Pr. H. J. W. Drijvers*, (= *Orientalia Lovaniensia Analecta* 89), Leuven, p. 269-285.
- VANCOURT, R., 1932 : DTC 11/2, Paris, col. 2253-2297, s.v. « Patriarcats ».
- VANDEN BERGHE, L., 1987 : « L'héritage parthe dans l'art sassanide », *Transition Periods in Iranian History. Actes du Symposium de Fribourg-en-Brisgau (22-24 mai 1985)*, (= *Studia Iranica. Cahier* 5), Paris, p. 241-252.
- VELLIAN, J., 1985 : *Purātanappāṭṭuka*, Cottayam.
- VELUD, Ch., 1988 : « Histoire des recherches à Doura Europos », *Syria* 65/3-4, p. 364-382.
- VERNANT, J.-P., 1969² : *Mythe et pensée chez les Grecs. Études de psychologie historique*, Paris.
- VERNET, J., 1975 : *Encyclopédie de l'Islam* NS 3, Paris, Leyde, col. 979, s.v. « Ibn al-Ṭayyib ».
- VILLETTE, J., 1953 : « Que représente la grande fresque de la maison chrétienne de Doura? », *RB* 60, p. 398-413.
- VILLEY, A., 1985 : *Alexandre de Lycopolis. Contre la doctrine de Mani*, (= *Sources Gnostiques et Manichéennes* 2), Paris.
- VILLEY, A., 1994 : *Les Psaumes des Errants du psautier copte manichéen du Fayyūm*, (= *Sources Gnostiques et Manichéennes* 4), Paris.
- VON GALL, H., 1971 : « Die Mosaiken von Bishapur », *AMI NF* 4, p. 193-205.
- VON GUTSCHMID, A., 1864 : « Die Königsnamen in den apokryphen Apostelgeschichten. Ein Beitrag zur kenntniß des geschichtlichen Romans », *Rheinisches Museum für Philologie* 19, Berlin, p. 161-183.
- VON GUTSCHMID, A., 1887 : *Untersuchungen über die Geschichte des Königreichs Osroene*, (= *Mémoires de l'Académie des Sciences de St. Petersbourg* 35 série VII).
- VON GUTSCHMID, A., G., 1891 : *Kleine Schriften* II, Leipzig.
- VÖÖBUS, A., 1955 : « Der Einfluss des altpalästinischen Targums in der Textgeschichte der Peschitta des AT », *Le Muséon* 68, p. 215-218.
- VÖÖBUS, A., 1958 : *History of Asceticism in the Syrian Orient* I, (= *CSCO* 184, subsidia 14), Louvain.
- VÖÖBUS, A., 1958 : *Peschitta und Targumim des Pentateuchs. Neues Licht zur Frage der Herkunft der Peschitta aus dem altpalästinischen Targum*, (= *Papers of the Estonian Theological Society in Exile* 9), Stockholm.
- VÖÖBUS, A., 1960 : *History of Asceticism in the Syrian Orient* II, (= *CSCO* 197, subsidia 17), Louvain.
- WAGNER, H., « Le laboratoire Bayer décèle de la pourpre antique », *Réalités Bayer* 47, Paris, p. 24-28.
- WAITZ, H., 1921 : « Das Buch des Elchasai, das heilige Buch der judenchristlichen Sekte der Sobiai », *Harnack-Ehrung. Beiträge zur Kirchengeschichte ihrem Lehrer A. von Harnack zu seinem 70*, Leipzig, p. 87-104.
- WATSON, W., 1983, réimpr. 1996² : « Iran and China », *CHI* 3/1, p. 537-552.
- WATT, J. W., 1999 : « Greek Historiography and the "Chronicle of Joshua the Stylite" », in REININK, G. J., KLUGKIST, A. C., *After Bardaisan. Studies on Continuity and Change in Syriac Christianity in Honour of Pr. H. J. W. Drijvers*, (= *Orientalia Lovaniensia Analecta* 89), Leuven, p. 317-327.
- WEBER, M., 1979 : « Zur Forschungsgeschichtlichen einordnung der soziologischen fragestellung », *Studien zur soziologie des Urchristentums*, (= *Wissenschaftliche Untersuchungen zum NT* 19), Tübingen, p. 3-34.
- WEIDNER, E., 1941 : « Die astrologische Serie Enūma Anu Enlil », *Archiv für Orientforschung* 14, Graz, p. 172-195.
- WEIDNER, E., 1963 : « Astrologische Geographie im Alten Orient », *Archiv für Orientforschung* 20, Graz, p. 117-121.
- WEINSTOCK, S., 1948 : « The Geographical Catalogue in Acts II, 9-11 », *Journal of Roman Studies* 38/1, Londres, p. 43-46.
- WEITZMAN, M. P., 1992 : « From Judaism to Christianity : the Syriac Version of the Hebrew Bible », in LIEU, J., NORTH, J., RAJAK, T., (éd.), *The Jews Among Pagans and Christians in the Roman Empire*, Londres, New-York, p. 147-173.
- WEITZMAN, M. P., 1999 : *The Syriac Version of the Old Testament*, Cambridge.
- WEITZMANN, K., KESSLER, H. L., 1990 : *The Frescoes of the Dura Synagogue and Christian Art*, (= *Dumbarton Oaks Studies* 28), Washington.
- WELLES, C. B., 1951 : « The Population of Roman Dura », in COLEMAN-NORMAN, P. R., (éd.), *Studies in Roman Economic and Social History in honour of Alan Chester Johnson*, Princeton, p. 250-274.
- WENKE, R. J., 1981 : « Elymeans, Parthians and the Evolution of Empires in Southern Iran », *Journal of the American Oriental Society* 101, p. 303-315.
- WESTPHAL, G., 1901 : *Untersuchungen über die Quellen und die Glaubwürdigkeit der Patriarchenchroniken* I, Strasbourg.
- WHITEHOUSE, D., 1972 : « Excavations at Siraf », *Iran* 10, Londres, p. 74-78.

- WHITEHOUSE, D., WILLIAMSON, A., 1973 : « Sasanian Maritime Trade », *Iran* 11, p. 29-49.
- WHITEHOUSE, D., WHITEHOUSE, R., 1975¹, 1978² : *Atlas géographique universel*, Londres.
- WHITEHOUSE, D., 1976 : « Shorter Notices. Kīsh », *Iran* 14, Londres, p. 146-150.
- WHITEHOUSE, D., 1991 : « Epilogue : Roman Trade in Perspective », *Rome and India : the Ancient Sea Trade*, Wisconsin, p. 216-218.
- WIDENGREN, G., 1945 : *The Great Vohu Manah and the Apostle of God. Studies in Iranian and Manichaean Religion*, (= *Uppsala Universitets Arsskrift* 5), Uppsala, Leipzig.
- WIDENGREN, G., 1960 : *Iranisch-semitische Kulturbegegnung in partischer Zeit*, Cologne.
- WIDENGREN, G., 1961 : « The Status of the Jews in the Sasanian Empire », *Iranica Antiqua* 1, p. 117-162.
- WIDENGREN, G., 1961 : *Mani und der Manichäismus*, Stuttgart.
- WIDENGREN, G., 1971 : « The Establishment of the Sasanian Dynasty in the Light of New Evidence », *La Persia nel Medioevo*, (= *Accademia Nazionale dei Lincei* 368), Rome, p. 712-782.
- WIDENGREN, G., 1983, réimpr. 1996² : « Manichaeism and its Iranian Background », *CHI* 3/2, Cambridge, p. 965-990.
- WIESEHÖFER, J., 1982 : « die Anfänge sassanidischer Westpolitik und der Untergang Hatras », *Klio* 64, 1982, p. 437-447.
- WIESEHÖFER, J., 1993 : « "Geteilte Loyalitäten". Religiöse Minderheiten des 3. und 4. Jahrhunderts n. Chr. im Spannungsfeld zwischen Rom und dem sāsānidischen Iran », *Klio* 75, p. 362-382.
- WIESEHÖFER, J., 2001 : *Ancient Persia from 550 BC to 650 AD*, trad. AZODI, A., Londres, Nex-York.
- WIESSNER, G., 1962 : *Untersuchungen zu einer Gruppe syrischer Märtyrerakten aus der Christenverfolgung Schapurs II*, Göttingen.
- WIESSNER, G., 1967 : *Untersuchungen zur syrischen Literaturgeschichte I : Zur Märtyrerüberlieferung aus der Christenverfolgung Schapurs II*, (= *Abhandlungen der Akademie der Wissenschaften in Göttingen philologisch-Historische Klasse* 67), Göttingen.
- WIESSNER, G., 1968 : « Zum Problem der zeitlichen und örtlichen Festlegung der erhaltenen syro-persischen Märtyrerakten. Das Pusai-Martyrium », in *Paul de Lagarde und die syrische Kirchengeschichte*, Göttingen, p. 231-251.
- WIESSNER, G., 1969 : « Zur Auseinandersetzung zwischen Christentum und Zoroastrismus in Iran », *ZDMG Suppl.* 1/17, p. 411-417.
- WILKINSON, J. C., 1977 : *Jerusalem Pilgrims before the Crusades*, Jérusalem, Londres.
- WILL, É., 1957 : « Marchands et chefs de caravanes à Palmyre », *Syria* 34, p. 262-277.
- WILL, É., ORRIEUX, Cl., 1992 : « "Prosélytisme juif" ? Histoire d'une erreur », Paris.
- WILLIAMS, A. V., 1996 : « Zoroastrians and Christians in Sasanian Iran », *Bulletin of the John Rylands University Library of Manchester* 78/3, p. 37-53.
- WINKELMANN, F., 1962 : « Zur Geschichte des Authentizitätsproblems der *Vita Constantini* », *Klio* 40, p. 187-243.
- WINTER, E., 1988 : *Die sāsānidisch-römischen Friedensverträge des 3. Jahrhunderts n. Chr. Ein Beitrag zum Verständnis der aussenpolitischen Beziehungen zwischen den Beiden Grossmächten*, Francfort.
- WISCHMEYER, W., 1980 : « Die Aberkiosinschrift als Grabepigramm », *Jahrbuch für Antike und Christentum* 23, p. 22-47.
- WITAKOWSKI, W., 1984-1986 : « Chronicles of Edessa », *Orientalia Suecana* 33-35, p. 487-498.
- WITAKOWSKI, W., 1987 : *The Syriac Chronicle of Pseudo-Dionysius of Tel-Mahré. A Study of Historiography*, (= *Acta Universitatis Upsalensis. Studia Semitica Upsaliensia* 9), Uppsala.
- WITAKOWSKI, W., 1993 : « The Division of the Earth between the Descendants of Noah in Syriac Tradition », *ARAM* 5, p. 635-656.
- WOLSKA-CONUS, W., 1962 : *La topographie chrétienne de Cosmas Indicopleustès. Théologie et science au VI^e s.*, Paris.
- WOLSKI, J., 1989 : « Sur l'impérialisme des Parthes arsacides », in DE MEYER, L., HAERINK, E., (éd.), *Archaeologia Iranica et Orientalis. Miscellanea in Honorem Louis Vanden Berghe*, Gent Leuven, p. 637-650.
- WOLSKI, J., 1993 : *L'empire des Arsacides*, (= *Acta Iranica* 32), Louvain.
- WOODS, D., 1992 : « Two Notes on the Great Persecution I. The Date of the Persecution of Christians within the Army », *Journal of Theological Studies* NS 43, p. 128-131.
- WOOLLEY, L., MALLOWAN, M., 1975 : « The Old Babylonian Period », *Ur Excavations* 7, Londres.
- WRIGHT, W., 1865 : *Contributions to the Apocryphal Literature of the New Testament, collected and edited from the Syriac Manuscripts in the British Museum*, Londres.
- WRIGHT, W., 1870, 1872 : *Catalogue of the Syriac Manuscripts in the British Museum acquired since the year 1831*, Berlin.
réimpr. 1971-1972, Londres.
- WRIGHT, W., 1871, réimpr. 1990 : *Apocryphal Acts of the Apostles I-III*, Londres, Hildesheim.
- WRIGHT, W., 1876 : *Journal of Sacred Literature*.
- WRIGHT, W., 1892 : *Encyclopedia Britannica* 22, Londres, col. 824-856, s.v. « Syriac Literature ».
- WRIGHT, W., 1894 : *A Short History of Syriac Literature by the Late William Wright*, Londres.
- WÜSTENFELD, F., 1869 : *Jacut's Geographisches Wörterbuch*, Leipzig.
- YARSHATER, E., 1983, réimpr. 1996² : « Iranian National History », *CHI* 3/1, Cambridge, 359-477.
- YULE, H., 1866 : *Cathay and the Way thither being a Collection of Medieval Notices of China I-II*, Londres.
- ZAHN, Th., 1881 : *Tatian's Diatessaron*, (= *Forschungen zur Geschichte des neutestamentlichen Kanons und der altkirchlichen Literatur* 1), Erlangen.
- ZELLER, E., 1883 : *Christian Baur et l'École de Tubingue*, trad. RITTER, Ch., Paris.

- ZELZER, K., 1977 : *Die Alten Lateinischen Thomasakten*, (= *Texte und Untersuchungen* 122), Berlin.
- ZICHY WOINARSKI, B. G., 1971 : 28^e *Congrès International des Orientalistes*, Canberra.
- ZIELESKIEWICZ, P. M., 1982 : « L'étoffe des rois mages : compter des fils pour la recherche », *Réalités Bayer* 47, Paris, p. 20-23.
- ZIEGLER, K.-H., 1964 : *Die Beziehungen zwischen Rome und dem partherreich. Ein Beitrag zur Geschichte des Völkerrechts*, Wiesbaden.

INDEX DES SOURCES ET AUTEURS ANCIENS

- 'Abd al-Ġabbār : p. 52
 Abū l-Barakāt : p. 64, 71 n. 77, 74 n. 7, 143 n. 54
Acta Archelai : p. 38 n. 102, 77 n. 3, 146, 221, 221 n. 278, 223, 223 n. 300
Actes d'Aberkios : p. 125
Actes d'André : p. 58, 58 n. 29 n. 32
Actes d'André et Matthias chez les anthropophages : p. 58 n. 29
Actes d'André et Matthieu chez les anthropophages : p. 21 n. 10, 31 n. 60, 32 n. 64-65, 58
Actes d'André et Pierre : p. 23, 58, 65
Actes de Barthélemy : p. 24 n. 26, 26, 28, 33 n. 69, 221 n. 284
Actes de Jean : p. 22, 31 n. 58
Actes des martyrs persans : *passim*
Actes de Paul : p. 147 n. 82
Actes de Philippe : p. 179 n. 6, 126
Actes de Pierre : p. 79, 147 n. 82
Actes de Pilate : p. 142 n. 50
Actes de Mār Māri : p. 15, 21 n. 10, 23 n. 20, 25 n. 26, 26 n. 29 n. 35, 27 n. 38, 29, 30 n. 53-54, 39 n. 105, 68, 77, 78, 96, 140, 205, 206, 212, 215, 216, 222, 271, 238, 240, 241, 255
Actes de Matthieu : p. 26 n. 34-35, 29 n. 49
Actes de Matthieu à Kahenat : p. 32 n. 64, 57, 57 n. 20
Actes de Milès de Suse : p. 238, 240 n. 89
Actes de Šarbil : p. 125, 205
Actes (et Passion) de Siméon Bar Sabba'é : p. 140, 191, 195 n. 62-63, 184 n. 305 n. 307, 185, 185 n. 310-311, 187 n. 324, 340 n. 89
Actes de Simon et de Jude : p. 23, 24 n. 22, 26 n. 34-35, 27 n. 38 n. 41, 29 n. 49
Actes de Thaddée en grec (Acta Thaddaei) : p. 33 n. 69, 61-63, 63 n. 13, 67, 68, 69 n. 58, 70 n. 69
Actes de Thomas : p. 22, 23, 23 n. 18, 24 n. 22, 26, 26 n. 34, 27, 29, 30, 30 n. 54, 31 n. 58 n. 60, 32 n. 64-65, 33 n. 69, 41, 51, 53, 71 n. 73, 79, 80, 82-85, 82 n. 27, 84 n. 50 n. 61, 85 n. 68, 87, 89, 89 n. 119, 90, 90 n. 124, 92, 92 n. 147, 94, 95, 98-100, 102, 102 n. 233, 104, 109, 130, 142 n. 50, 147 n. 82, 216-218, 221, 221 n. 284, 248, 249, 249 n. 149
 Adamantius : p. 220
 Ado : p. 64, 91, 164 n. 120
 Agapius de Membidj : p. 57, 58 n. 24, 89 n. 112, 129 n. 52
 al-'Adīm : p. 66 n. 40
 al-Birunī : p. 97 n. 188, 135, 177, 199
 al-Harawī : p. 66
 al-Kindī : p. 139
 al-Mas'ūdī : p. 116 n. 45, 129 n. 52, 162, 165
 al-Nadīm : p. 57, 06, 137, 138, 143 n. 51, 147, 204, 205, 220, 248 n. 142
 al-Ta'ālibī : p. 162, 170
 Alexandre de Lycopolis : p. 77
 Ambroise de Milan : p. 50 n. 65, 56 n. 9, 86, 112 n. 7
 Ammien Marcellin : p. 15, 49, 49 n. 54-55, 55 n. 5, 90 n. 127, 93, 111 n. 1, 155, 156, 163, 164, 166 n. 143, 171 n. 195, 179, 196 n. 70
 'Amr Ibn Mattai : p. 71 n. 73, 78, 107, 168, 228 n. 9, 229, 229 n. 14-15, 230-234, 235 n. 58, 236 n. 62, 241, 243, 246, 247, 256
 Aphraate : p. 195, 222, 256, 256 n. 193
Apocalypse d'Adam : p. 146
Apocalypse d'Hénoch : p. 146
Apocalypse de Paul : p. 142
Apocalypse de Sem : p. 146
Apocalypse de Seth : p. 146
 Arrien : p. 15, 47 n. 27, 57 n. 14, 94 n. 156, 95, 102 n. 233, 104, 104 n. 248, 153, 154 n. 6
 Augustin : p. 84, 117, 147 n. 84
 Avesta : p. 40 n. 113, 131
 'Awdīšō' de Nisibe : p. 43 n. 1, 71, 74, 78, 87, 110, 110 n. 299, 135 n. 116, 156 n. 30, 167 n. 155, 168 n. 162, 230, 231 n. 36, 242 n. 108, 254-256
 Bar Maryam : p. 156 n. 30, 168
 Bar Sahdē : p. 132, 156 n. 30
 Barḥadbšabba 'Arbāya : p. 110 n. 300, 134 n. 110, 135, 208, 209, 213
 Barhebraeus : p. 56 n. 10, 57 n. 15, 66 n. 38, 71, 74, 77,, 90, 124 n. 12, 136, 158, 180-182, 204, 205, 228 n. 9, 229-235, 235 n. 57-58, 236 n. 62, 238, 241-243, 246-249
 Baronius : p. 91 n. 136, 96 n. 182, 164 n. 120 n. 122
 Basile de Césarée : p. 80 n. 7
 Basile Porphyrogénète : p. 57 n. 19, 63 n. 12, 65 n. 29, 84
 Bède (Pseudo-) : p. 64, 91, 115, 115 n. 34, 159, 164 n. 122
Breviarium apostolorum : p. 56, 56 n. 7, 62, 62 n. 8, 63 n. 9 n. 11, 65, 81, 81 n. 24 n. 26, 86
Breviarium syriacum : p. 176, 240 n. 89
Carmen heptasyllabum : p. 229, 230, 231 n. 34, 246
Caverne des trésors : p. 112, 113, 113 n. 14, 115, 115 n. 34, 116, 116 n. 46
 Césaire d'Arles : p. 115 n. 34

- Chromace d'Aquilée : p. 88 n. 106, 217
Chronicon ad annum 724 pertinens : p. 154
Chronicon ad annum 819 pertinens : p. 123, 156
Chronicon ad annum 846 pertinens : p. 69 n. 59, 74, 87, 123, 125 n. 18, 136
Chronicon ad annum Christi 1234 pertinens : p. 46 n. 21, 68 n. 54, 74, 79 n. 4, 88, 88 n. 104, 114, 124 n. 12, 136
Chronique anonyme : p. 177
Chronique d'Arbèles : p. 133-136, 174 n. 220, 227, 239 n. 84
Chronique d'Édesse : p. 88, 112 n. 11, 123, 123 n. 4, 124, 211 n. 203
Chronique maronite : p. 136, 222
Chronique de Michel le Syrien (Voir Michel le Syrien)
Chronique pascalle : p. 37 n. 95, 65 n. 29, 69 n. 58, 80
Chronique de Séert : p. 105, 110, 110 n. 296 n. 301, 131, 132, 149, 156-160, 163, 165, 168-170, 174, 177-183, 177 n. 244, 186, 187, 192, 221 n. 279, 222, 227, 229, 230, 234, 235, 235 n. 57-58, 238, 240, 256
Chronique de Zuqnīn : p. 112, 113, 113 n. 14, 115, 116, 116 n. 44, 136
Chrysologue : p. 115 n. 26
Clément d'Alexandrie : p. 19, 37, 49, 53, 80, 114, 209, 211, 213-215, 214 n. 227, 247
Codex Manichéen de Cologne : p. 77, 96 n. 180, 137, 141-150, 142 n. 45, 143 n. 55, 146 n. 75, 148 n. 99, 202, 220
Constitutions Apostoliques : p. 138 n. 14
Cosmas Indicopleustes : p. 45, 49 n. 52, 55, 87, 96, 97 n. 188, 103, 109, 110, 216 n. 239, 177 n. 254
Cyrille d'Alexandrie : p. 115, 247 n. 137
Dēnkard : p. 186
Denys d'Alexandrie : p. 125, 224, 168, 168 n. 167
Denys Bar Šalibī : p. 56, 57 n. 15, 66, 68 n. 54, 73, 89, 89 n. 116, 114, 181, 248 n. 143
Denys de Tellmahré (Pseudo-) : p. 80, 112 n. 10-11, 113 n. 14, 114, 115 n. 34, 123, 124, 124 n. 12
Diatessaron : p. 128, 146, 146 n. 76, 194, 195, 211, 211 n. 207, 212 n. 211
Didachē : p. 196, 196 n. 74, 197, 197 n. 80, 201-203, 201 n. 109
Didascalie d'Addaī : p. 24, 24 n. 23, 25, 26 n. 35, 27, 27 n. 38, 29, 29 n. 49, 33 n. 69, 74, 78, 87
Diodore de Samos : p. 51
Diodore de Sicile : p. 153, 174
Diogène Laërce : p. 131
Dion Cassius : p. 111 n. 1, 154, 154 n. 5, 202 n. 119
Dion Chrysostome : p. 50 n. 66, 131
Discours aux Grecs : p. 210, 210 n. 196, 211, 214
Divisio Apostolorum : p. 45, 79 n. 4
Doctrine d'Addaī : p. 48, 61, 62, 63 n. 13, 67, 68, 70, 70 n. 68-69, 73, 93, 123, 124, 124 n. 13-14, 125, 194, 205, 215, 219, 220, 243, 249 n. 147
Doctrina apostolorum : p. 70 n. 68, 74 n. 7, 88 n. 110, 196, 196 n. 74
Dorothee de Tyr (Pseudo-) : p. 19, 36, 44, 46, 57, 57 n. 17 n. 19, 65, 65 n. 29, 69, 69 n. 55-56 n. 58, 80, 81, 87, 89, 90, 216
Élie Bar Šinaya de Nisibe : p. 124 n. 12, 132, 132 n. 89, 227-230, 232-235, 235 n. 58, 246
Élie de Damas : p. 71, 71 n. 73, 74, 78, 87, 228, 230-234, 240 n. 91
Élie de Merw : p. 110 n. 301
Élisée Vartabed : p. 160 n. 74, 186 n. 320
Éphrem : p. 36, 68 n. 54, 83 (Pseudo-), 83 n. 40, 111 n. 4, 113, 114, 139, 193, 193 n. 34 n. 36, 195, 201 (Pseudo-), 211 n. 209, 220 (et Pseudo), 222, 239 n. 83, 243, 249
Épiphrane de Callistratos : p. 55 n. 3
Épiphrane de Salamine : p. 44 n. 6, 46, 59 n. 36, 84, 114, 129, 131 n. 76, 138-140, 138 n. 16, 139 n. 23-24, 141 n. 38 n. 41, 142 n. 49, 144, 144 n. 57, 145, 145 n. 64, 147, 147 n. 84, 190, 190 n. 9 n. 12, 193, 195 n. 65, 201, 201 n. 104, 202, 209-211, 209 n. 183, 210 n. 196, 211 n. 202, 215 n. 235, 220, 223, 247 n. 137, 250, 251
Épiphrane (Pseudo-) : p. 19, 36, 44, 57, 57 n. 19, 62, 62 n. 7, 63, 63 n. 9 n. 12, 65, 65 n. 29, 69, 69 n. 56, 70, 80, 81, 87, 89, 90, 216
Epistula apostolorum : p. 35, 35 n. 87
Építaphe d'Aberkios : p. 123, 125, 126, 203
Épître de Barnabé : p. 196, 196 n. 74, 197
Épître De Virginitate (Pseudo-Clément de Rome) : p. 201
Étienne de Siounie : p. 47 n. 36
Eucher de Lyon : p. 79 n. 4
Eudoxe de Cyzique : p. 53 n. 82, 94, 218
Eusèbe de Césarée, *Histoire ecclésiastique* : p. 19, 36, 43, 44, 45 n. 18, 48-50, 49 n. 56, 51 n. 75, 52, 52 n. 77, 53, 53 n. 80, 55, 56, 59, 61, 62, 62 n. 6, 63 n. 13, 65, 67, 67 n. 45, 68, 70, 70 n. 64, 74 n. 5 n. 7, 79, 80 n. 7, 89, 112, 124-127, 129, 131, 135, 138, 168, 169, 169 n. 174, 176, 180, 181 n. 288, 193, 193 n. 32, 204, 209, 210 n. 196, 211 n. 202, 213-215, 215 n. 235, 220, 224, 228, 231 n. 32, 233, 237, 247, 247 n. 134, 250, 251, 251 n. 160, 253, 253 n. 169
Eusèbe de Césarée, *Préparation évangélique* : p. 66, 129, 210
Eusèbe de Césarée, *Vita Constantini* : p. 110, 193 n. 33, 256 n. 193
Évagre : p. 68 n. 54
Évangile des Ébionites : p. 148 n. 68
Évangile de Pierre : p. 247
Évangile du Pseudo-Matthieu : p. 115 n. 34, 247 n. 134
Évangile de Thomas : p. 212 n. 211, 222 n. 288, 248 n. 142, 249 n. 148
Évangile des Douze apôtres : p. 48, 58 n. 8, 83, 249
Expositio totius mundi et gentium : p. 217 n. 241
Fauste de Byzance (Pseudo-) : p. 70 n. 67, 154 n. 6, 161
Firdousī : p. 172
Flavius Josèphe : p. 97 n. 192, 131 n. 74, 190 n. 9, 198, 202, 202 n. 119, 218, 250 n. 155
Florus de Lyon : p. 91
Fortunat : p. 63, 88 n. 106
Fréculph de Lisieux : p. 56 n. 7, 62 n. 8, 81 n. 26
Gaudence de Brescia : p. 86, 114 n. 26
Gélase de Cyzique : p. 45, 55 n. 1, 79, 110, 256 n. 193
Grégoire le Grand : p. 86

- Grégoire de Nazianze : p. 86, 183 n. 298
 Grégoire de Nysse : p. 247 n. 137
 Grégoire de Tours : p. 107
 Haymon : p. 45 n. 18, 59 n. 34, 79 n. 1
 Hégémonius : p. 77n. 3
 Hégésippe : p. 62, 62 n. 6, 138, 139, 231, 247, 247 n. 133, 248 n. 138, 250, 251
 Hēnānīšō' : p. 232
 Héracléon : p. 53, 80
 Hérodote : p. 34 n. 75, 36, 55 n. 3, 59, 59 n. 35, 80 n. 10, 95, 131 n. 79, 153, 166 n. 144 n. 147, 167 n. 152, 196 n. 72
 Hippolyte de Rome : p. 138, 138 n. 8, 139, 141 n. 38, 144, 145, 147 n. 88
 Hippolyte (Pseudo-) : p. 44, 46, 46 n. 25, 57 n. 17 n. 19, 62 n. 7, 63 n. 12, 65 n. 29, 69, 69 n. 58, 81, 90
Histoire de Joseph le Charpentier : p. 33 n. 70
Histoire de Karkā d-Bēth Sloq : p. 132, 136, 162, 164, 167, 234, 237
Histoire de Mār Pethion : p. 184 n. 305
Histoire de Mār Qardag : p. 187
Histoire de Mār Yaballaha : p. 248 n. 143
Histoire de Philippe : p. 31 n. 62
Homélies clémentines : p. 66 n. 34, 145 n. 68, 146 n. 80, 219
 Honorius d'Autun : p. 64
 Horace : p. 154 n. 5
Hudūd al-'ālam : p. 130
Hymne de la Perle : p. 82 n. 29, 84 n. 61, 95, 99, 130, 217, 221
 Ibn al-Ṭayyib : p. 167 n. 155, 168 n. 162, 228, 238, 256
 Ibn Qutaiba : p. 157, 159
 Ibn Wādir : p. 158
 Ignace d'Antioche : p. 201 n. 109, 203, 203 n. 124, 250
 Irénée : p. 19, 52 n. 77, 79 n. 6, 11 n. 2-3, 211, 211 n. 198
 Isaac de Ninive : p. 222
 Īšō'bokht : p. 131 n. 77, 160, 163 n. 116
 Īšō'dad de Merw (IX^e s.) : p. 43, 114
 Īšō'denah de Baṣra : p. 181, 182, 228, 229, 232, 234, 236
 Isidore de Charax : p. 94, 196 n. 72, 218, 218 n. 251
 Isidore évêque de Séville : p. 52 n. 78, 62 n. 8, 63 n. 11, 81, 138 n. 14
Itinéraire antonin : p. 65 n. 30, 94 n. 157, 196 n. 72
 Jacques d'Édesse : p. 37, 48, 83, 123, 243
 Jacques de Nisibe : p. 230, 239 n. 83
 Jacques de Saroug : p. 58, 67 n. 45, 68 n. 54, 100 n. 218
 Jacques de Voragine : p. 29 n. 49, 64, 83, 91, 112 n. 9
 Jean Chrysostome (et Pseudo-) : p. 52 n. 77, 86 n. 79, 88 n. 106, 89 n. 112, 112 n. 7, 114, 201 n. 109, 165
 Jean Damascène : p. 106
 Jean de Dalyatha : p. 222
 Jean d'Éphèse : p. 45, 112 n. 11, 123, 136, 195, 160 n. 74
 Jean le stylite : p. 48
 Jérôme (hiéronymien) : p. 49 n. 51 n. 58, 50, 56, 56 n. 7, 61, 62 n. 7, 67 n. 45, 81, 86, 91, 129 n. 58, 159, 164 n. 120, 169, 190 n. 12, 201, 211 n. 202, 249 n. 153
 Josué le Stylite : p. 68 n. 54
 Jules l'Africain : p. 129, 205, 212, 251, 251 n. 160
 Julien de Tolède : p. 52 n. 78, 56 n. 7, 62 n. 8, 81 n. 26, 86
 Justin : p. 62 n. 6, 111 n. 3, 114, 138 n. 16, 191 n. 16, 202
Kephalaia : p. 50, 95 n. 171, 141 n. 41, 178, 220, 222, 223
 Lactance : p. 155
Laterculus quidam anonymus : p. 56 n. 7, 62 n. 7, 63 n. 11, 81
Lettre des Pères occidentaux : p. 227, 238, 239, 239 n. 83, 242-244, 256, 257
Lettre de Pierre à Philippe : p. 36
Lettre de Tansar : p. 161
 Libanius : p. 155 n. 23, 213 n. 217
Liber Castitatis : p. 177, 181, 182
Livre d'Adam et Ève : p. 113
Livre d'Elchasai : p. 138, 141 n. 39, 143, 144, 144 n. 57, 145
Livre des lois des pays : p. 41, 64 n. 25, 124, 129, 132, 136, 204, 204 n. 130, 210, 21 n. 192
Livre de Seth : p. 115
Livre de Thomas l'Athlète : p. 248 n. 142
 Malalas : p. 45, 155, 155 n. 23
 Manilius : p. 40
 Mari Ibn Suleyman : p. 71, 74, 78, 154, 168, 169, 181, 229, 229 n. 14-15, 230-238, 235 n. 58, 241-243, 245, 246, 248, 256
Martyre d'Arethas : p. 46
Martyre de Barsamya : p. 243
Martyre de Barthélemy (arménien) : p. 47, 47 n. 27 n. 32
Martyre de Matthieu : p. 56 n. 8, 57, 57 n. 20, 58
Martyre de Matthieu en Perse : p. 56 n. 9
Martyre du saint apôtre Simon le zélé : p. 33
 Mégasthène : p. 49, 95, 130
 Méliton (Pseudo-) de Sardes : p. 209 n. 181
 Michel le Syrien (XII^e s.) : p. 35 n. 85, 43 n. 2, 48, 49, 55, 57 n. 15, 58 n. 23, 66, 68 n. 54, 74 n. 7, 89, 89 n. 116, 90, 110 n. 299, 112 n. 8, 124 n. 12, 129, 136, 140 n. 35, 141, 209, 210, 221 n. 279, 222, 223 n. 300, 249
 Moïse de Bergame : p. 62 n. 7, 63 n. 12, 69 n. 56, 80
 Moïse de Khorène : p. 63 n. 9, 64, 70 n. 68, 73, 74, 154 n. 6, 220 n. 277, 249 n. 147
Narratio de rebus armeniae (VIII^e s.) : p. 46
 Narsai : p. 36, 134 n. 110
 Nicéphore Calliste : p. 49 n. 51, 65 n. 29, 69 n. 58, 87, 96 n. 182-183
 Nicétas de Thessalonique : p. 82, 83 n. 34, 92, 99 n. 209
 Nicétas Paphlagone : p. 57 n. 18, 65 n. 29, 69 n. 58, 81
 Nil d'Ancyre : p. 90 n. 127
 Nonnos de Panopolis : p. 45
Notitia de locis : p. 56 n. 9, 63, 91
Notitia regionum : p. 90
Opus Imperfectum in Matthaeum : p. 111, 111 n. 5, 112, 112 n. 9, 115, 117
Oracles sibyllins : p. 125
 Orderic Vital : p. 64, 86, 91
 Origène : p. 36, 36 n. 93, 37, 45 n. 18, 52 n. 77, 65 n. 28, 79, 111 n. 3, 114, 138, 141 n. 38, 213 n. 220, 247, 247 n. 136
 Orose : p. 153 n. 3
Paradosis d'Origène : p. 40, 52, 59, 67 n. 45, 79, 79 n. 4

Passio Sancti Bartholomaei (Pseudo-Abdias) : p. 46, 46 n. 21, 51, 52
Passio Simonis et Judae : p. 31 n. 58, 63, 65
Passion de Jacques l'Intercis : p. 169 n. 176
Passion de Matthieu : p. 31 n. 58, 58, 63 n. 15
Passion de Milès : p. 131
Pasteur d'Hermas : p. 125
 Paulin de Nole : p. 86
 Pausanias : p. 209 n. 181
Périples de la mer Érythrée : p. 52, 53 n. 82, 94, 95 n. 162, 97 n. 190, 102 n. 233, 103, 103 n. 236, 218, 218 n. 250
 Petrus Patricius : p. 217 n. 240
 Philastre de Brescia : p. 84
 Philon : p. 34 n. 75, 202
 Philostorge : p. 45, 45 n. 16, 46, 46 n. 19, 96, 96 n. 180 n. 183-184, 97, 97 n. 190, 167
 Philostrate : p. 93, 100, 101, 256 n. 192
 Philoxène : p. 134 n. 110-111
 Photius : p. 84, 102 n. 232
 Pline : p. 47 n. 34, 50 n. 60, 53 n. 82, 64 n. 25, 65 n. 30, 74, 94, 94 n. 156-157, 97 n. 195, 100, 101 n. 224, 108, 111 n. 1, 145 n. 67, 172, 218, 253
 Plotin : p. 49 n. 54
 Plutarque : p. 93 n. 151, 131 n. 79, 145 n. 67, 154, 154 n. 6
 Polybe : p. 64 n. 22
 Porphyre : p. 49 n. 54, 129, 215 n. 235
 Posidonius d'Apamée : p. 41, 41 n. 115
Prédication de Philippe : p. 32 n. 68
Prédication de Simon fils de Cléophas : p. 32 n. 65
 Procope de Césarée : p. 45, 64, 91 n. 131, 145 n. 67, 163, 166 n. 142, 167 n. 154, 171 n. 195
 Procope de Gaza : p. 58
Protévangile de Jacques : p. 33 n. 70, 111, 115 n. 34, 247
 Prudence : p. 115 n. 26
 Pseudo-Callisthenès : p. 50 n. 65
 Ptolémée : p. 39, 40, 45 n. 17, 46, 51, 52, 57 n. 14, 64 n. 21 n. 25, 65 n. 30, 90, 94 n. 156, 95, 100, 101 n. 224, 102 n. 233, 104, 108, 196 n. 72, 211
 Quinte-Curce : p. 100 n. 213, 156
Reconnaitances du Pseudo-Clément : p. 79, 80, 129, 204
 Rufin d'Aquilée : p. 43-45, 45 n. 12, 55 n. 1, 61, 67, 79, 79 n. 4 n. 6, 80 n. 7, 88, 124, 129
 Salluste : p. 37
 Salomon de Bašra (XIII^e s.) : p. 34, 34 n. 82, 43 n. 2, 57 n. 15, 66, 66 n. 33, 70, 70 n. 64, 73, 74 n. 7, 78, 86, 89, 90, 106, 107, 114-116, 114 n. 22, 181, 229-233, 243, 246, 247, 249
Seder 'Olam Zūta : p. 195 n. 62, 250
Sept Dormants d'Éphèse : p. 112
 Šliba Ibn Yoḥannān : p. 78, 168, 229, 229 n. 14, 230-232
 Socrate : p. 44, 45, 57 n. 1, 79, 87, 88 n. 105, 89 n. 116, 112, 181, 193 n. 34, 235 n. 57, 239
 Sophronius : p. 81
 Sozomène : p. 44, 65, 87, 88 n. 105, 125, 160 n. 74, 165 n. 128, 168, 176, 185, 185 n. 311, 191, 209, 235 n. 57, 256 n. 193
 Stéphane de Byzance : p. 159

Stobée : p. 129
 Strabon : p. 46, 49, 49 n. 54, 55 n. 5, 59 n. 35, 64 n. 25, 65, 78, 93 n. 153, 94, 94 n. 156-157, 100, 100 n. 212, 116 n. 46, 130, 131, 154 n. 6, 196 n. 72, 218, 218 n. 252, 166 n. 144 n. 147, 167, 167 n. 152, 171 n. 189
 Suétone : p. 11 n. 1
 Syméon Logothète Métaphraste (Pseudo-) : p. 48, 58, 63 n. 9 n. 14, 69 n. 55, 74 n. 9, 84, 117 n. 52, 125
 Ṭabarī : p. 155 n. 19, 157-159, 158 n. 50, 160 n. 74, 161 n. 82, 162, 187
Table de Peutinger (carte de Castorius) : p. 64 n. 25, 94 n. 157, 103, 196 n. 72
 Tacite : p. 93 n. 151, 98 n. 201, 171
Talmud de Babylone : p. 34 n. 75, 146, 146 n. 81, 147 n. 90, 160, 190-192, 191 n. 14-15 n. 21, 192 n. 27, 198 n. 86, 199, 200 n. 99, 202, 250 n. 155, 251, 252
Talmud de Jérusalem : p. 192, 192 n. 27, 202, 252
 Tertullien : p. 59, 114, 115, 115 n. 33, 141 n. 38, 190 n. 9, 204, 222
Testament de Notre Seigneur et Sauveur Jésus-Christ : p. 33 n. 74
 Théodore Bar Konaï : p. 36, 115, 116, 129 n. 52, 137, 139, 140, 143 n. 54, 149, 193 n. 34, 215 n. 235, 221 n. 279
 Théodoret de Cyr : p. 65, 102 n. 232, 138, 138 n. 16, 165, 165 n. 128, 180, 180 n. 282, 182, 183, 193 n. 34, 203 n. 126, 211, 256 n. 193
 Thomas de Marga : p. 182, 241 n. 97
 Trébellius Pollion : p. 166 n. 144
 Turribius : p. 84
 Usuard : p. 49 n. 51, 64, 91, 164 n. 120 n. 122
 Varron : p. 36
Vie d'Aberkios : p. 126, 127 n. 33, 203, 204
Vie ou Roman d'Apollonius de Tyane : p. 98, 100 n. 220, 101
Vie de Jean de Dailam : p. 182
Vie de Jésus en arabe : p. 115 n. 34
Vie de Mār Aba : p. 179, 213, 215
 Yahya Ibn Jarir : p. 58 n. 24, 257
 Yaḳūṭ : p. 66 n. 44, 108, 109 n. 288, 116 n. 45, 138, 219 n. 264, 158, 162 n. 102, 165
 Zacharie le Scholastique : p. 212
 Zénob de Glak : p. 47 n. 36
 Zosime : p. 154, 154 n. 14, 155
 Zonaras : p. 154, 156

INDEX DES NOMS PROPRES

Aaron : p. 32, 333 n. 74
 Aba (Mār) : p. 102 n. 232, 165 n. 127, 170, 174, 175, 177, 179
 Abaï (évêque de Rīma) : p. 175
 Abba ben Abba (rabbi) : p. 208
 Abd ʾĪṣāʾ (moine) : p. 128
 'Abda (évêque du Bēth-Darāyē) : p. 105
 Abdon et Senen : p. 164, 165
 Aberkios (évêque de Hiéropolis) : p. 125, 126, 126 n. 31-32, 127, 203, 204, 215

- Abgar : p. 24 n. 23, 25, 26, 53 n. 81, 61, 63 n. 13, 63, 67-71, 68 n. 54, 71 n. 73, 73, 75, 78, 88, 89, 92, 124, 129, 206, 209, 216, 249 Abinerglos (roi) : p. 218
- Abišōʿ (évêque de Šūštar) : p. 175
- Abraham, dit Aḥouhi : p. 163
- Abraham (catholicos) : p. 229-232, 247, 249
- Abraham (évêque de Gurgān) : p. 176
- Abraham (évêque de Māšmāhīg) : p. 240 n. 95
- Abraham (évêque de Rīma) : p. 175
- Abraham (évêque de Šūštar) : p. 240
- Abraham (patriarche) : p. 1742, 248, 248 n. 140
- Abraham de Kaškar (moine) : p. 219, 231 n. 36
- Abrīs (catholicos) : p. 229-232, 246, 247, 249
- Abzakya (disciple de Māni) : p. 132
- ʿbzšs (disciple de Māni) : p. 149
- Acace (catholicos) : p. 110 n. 296, 175, 242, 242 n. 103, 245
- Acace (évêque d'Alep) : p. 239
- Acace (évêque d'Amid) : p. 239
- Acepsimas (martyr) : p. 135
- Achémenides : p. 16, 37, 38, 104, 130, 156, 172, 184, 218 n. 251, 256
- Adam : p. 113-115, 113 n. 14, 114 n. 22, 128 n. 42
- Addaī : p. 20, 24 n. 23, 25, 27, 27 n. 41, 29, 30, 33 n. 69, 40, 61-63, 65, 67-69, 68 n. 54, 69 n. 56 n. 64 n. 66-68, 71 n. 69 n. 75 n. 77, 73-75, 73 n. 1, 74 n. 5, 77, 77 n. 3, 78, 88, 124 n. 14, 125, 132, 133, 135, 163 n. 113, 206, 209, 215, 216, 220, 228-230, 243, 248, 249, 249 n. 151
- Ado (baptiste) : p. 139
- Afsaī : p. 162
- Agapīt (rapporteur du synode de 424) : p. 238, 255
- Aggaī, Agée, Attée : p. 20, 25, 29, 39, 70 n. 64, 73-75, 73 n. 1, 78, 109, 220, 220 n. 277, 243
- Agrippa (roi de Palestine) : p. 219 n. 259, 251
- Aḥa : p. 74, 78, 184 n. 303
- Aḥadābūhī (catholicos) : p. 133, 228 n. 9, 230, 233, 234, 236, 242-244, 246, 247, 250, 256, 260
- Aḥaī (catholicos) : p. 174, 216 n. 239
- Ahrōn (évêque de Šebita de Belašphar) : p. 174
- Aianos (baptiste) : p. 148 n. 99
- Aitalaha (évêque d'Édesse) : p. 106, 106 n. 264
- Akiba (rabbi) : p. 198, 252
- al-Moundhir (émir) : p. 91
- Alcibiade : p. 138, 144 n. 57
- Alexandre disciple de Pierre : p. 22
- Alexandre (empereur) : p. 23, 37
- Alexandre (évêque) : p. 164, 253 n. 169
- Alexandre fils d'Antoine : p. 126
- Alexandre le Grand : p. 47 n. 27, 49, 49 n. 54, 55, 93-95, 98, 100, 100 n. 212, 104, 233
- Amariā et Mqaiṁā (évêques de Bēth-Lapaṭ) : p. 177
- Ammō : p. 50, 96 n. 175, 205, 205 n. 139, 223
- Amorkesos (phylarque des Sarrasins) : p. 91 n. 130
- Anastase (empereur) : p. 91
- Anatolius Stratelates (préfet) : p. 88 n. 104
- Āndhra : p. 95, 102 n. 236, 103
- André (apôtre) : p. 23, 34, 36, 40, 59
- Andreas (évêque de Bēth-Mihraq) : p. 240
- Anphaī (évêque de Pherat) : p. 175
- Antigone (diadoque) : p. 35 n. 85
- Antonin le Pieux (empereur) : p. 210 n. 196, 232
- Aphthonios (moine) : p. 180
- Aphraate (roi) : p. 23 n. 20
- Apollodore (voyageur) : p. 145
- Apollonius de Tyane : p. 98, 100 n. 211, 101, 109, 214
- Apollo : p. 78
- Aqi (évêque d'Édesse) : p. 169
- Arcadius (empereur) : p. 244
- Arcruni (dynastie arménienne) : p. 48, 92
- Ardaq, fils de Sīla : p. 163 n. 113
- Ardašīr : p. 48 n. 46-47, 131, 135, 157, 160 n. 14, 162, 164, 165 n. 129, 172, 178, 197, 220, 232, 234 (I et II), 235 (II)
- Aristote : p. 41 n. 115, 93 n. 153
- Arius : p. 164 n. 118
- Arsacides : p. *passim*.
- Artaban : p. 23 n. 20, 48, 114, 171 n. 194, 172, 173 n. 209, 218
- Artaxerxès : p. 131, 153, 234
- Asclépiade (évêque) : p. 233
- Aśoka p. 49, 49 n. 59, 50 n. 60, 100 n. 217
- Atargatis (Tar'atha, Astaroth) p. 25 n. 26, 124, 210, 210 n. 189
- Atticus (consul romain) p. 62, 231
- Audo p. 193
- Auguste (empereur) p. 202, 253
- Aurélien (empereur) p. 158
- Aurélius Quirinus (martyr) : p. 233
- ʿAwdišōʿ (évêque de Nehargour) : p. 175
- ʿAwdišōʿ (évêque de Kaškar) : p. 240
- ʿAwdišōʿ (évêque de Šūštar) : p. 175
- Azdaq (successeur de Démétrianus) : p. 169, 169 n. 179-181
- Babaī (catholicos) : p. 175, 240 n. 91, 242, 242 n. 103
- Balaam : p. 111, 111 n. 4, 114, 114 n. 36
- Balaš : p. 159
- Banounin, fils de Gadaī : p. 163 n. 113
- Baptistaī : p. 137, 138, 142, 143 n. 54, 146-149, 146 n. 74, 150
- Bar Kosiba : p. 198, 252, 253
- Bar Nūn (évêque de Šebita de Belašphar) : p. 174
- Bar Nūn (évêque de Karmē) : p. 174
- Bar Šaba : p. 159, 177, 205 n. 147
- Barāz : p. 161 n. 82
- Barbašmīn (catholicos) : p. 108, 230, 234
- Bardesane Bardesanites : p. 41, 64 n. 25, 67, 80, 123, 129-131, 129 n. 58, 136, 147, 147 n. 88, 181, 203-207, 209, 210, 210 n. 187-188 n. 193, 212, 214, 215
- Barlaam : p. 106
- Barnabé : p. 64, 205, 236
- Barsamya (évêque d'Édesse) : p. 125
- Baršauma (évêque de Nisibe) : p. 175, 2013, 245, 257
- Barsimya : p. 124 n. 13
- Barthélémy : p. 20, 23-26, 24 n. 22, 25 n. 26, 28, 30, 36, 36 n. 88, 43-48, 43 n. 1, 47 n. 36, 48 n. 47, 50-53, 52 n. 78, 55, 57 n. 17, 78, 79 n. 4, 90, 214, 221 n. 284, 230
- Baṭaī (évêque de Māšmāhīg) : p. 173

- Berikīšō' (évêque) : p. 170
 Berikoi (évêque de Belašphar) : p. 173
 Bouddha Bouddhisme Bouddhiste : p. 49, 50, 50 n. 60-61, 100, 100 n. 214 n. 216, 104 n. 247, 106, 150, 150 n. 118, 186, 223
 Brīhīšō' et ses compagnons (martyrs) : p. 176
 Būd le Périodeute (polémiste contre les marcionites) : p. 195
 Cambyse : p. 131
 Caracalla (empereur) : p. 209, 209 n. 181
 Carus (empereur) : p. 186
 Cérinthe : p. 78
 Christ : p. *passim*.
 Claudianus (évêque de Rēw-Ardešīr) : p. 179, 179 n. 268
 Clément : p. 219
 Clopas : p. 62 n. 7, 247, 247 n. 133, 248 n. 138, 251
 Commode (empereur) : p. 126, 220, 232, 253
 Constance II (empereur) : p. 97, 237
 Constantin : p. 44, 49 n. 54, 125, 203, 256, 256 n. 193
 Corbicus : p. 221
 Corneille : p. 78, 125
 Crassus : p. 154
 Dād-Ohrmazd : p. 185
 Dadišō' (catholicos) : p. 173, 176, 229 n. 16, 231 n. 36, 235, 236, 238, 239, 255, 256
 Daniel (évêque d'Arzon) : p. 175
 Daniel (prophète) : p. 115 n. 32, 116 n. 36
 Daniel de Rešayna (polémiste contre les marcionites) : p. 195
 Darius : p. 37, 37 n. 98, 38, 47 n. 27, 95, 97 n. 194, 104 n. 248, 131, 153, 172 n. 206
 David : p. 248, 248 n. 140, 250-252, 252 n. 164, 258
 David (évêque de Nišāpūr) : p. 130
 David (évêque de Pherat de Mésène) : p. 157, 240, 240 n. 92
 Dawsa (évêque) : p. 166 n. 141
 Dèce (empereur) : p. 125, 159, 163, 224
 Démétrianus (évêque d'Antioche) : p. 125, 156, 168, 169, 237, 237 n. 72, 257
 Dioclétien : p. 39, 164, 186 n. 321, 217
 Diodore de Tarse : p. 102 n. 232, 114, 245
 Dionysius (ambassadeur de Ptolémée II) : p. 50 n. 60
 Domitien (empereur) : p. 251
 Domitien (évêque de Gurgān) : p. 176
 Domnus (évêque d'Antioche) : p. 254
 Dosa (rabbi) : p. 251
 Dosithée Dostaī Dūstan Dosthéens : p. 140
 Douze : p. 31, 33, 33 n. 74, 34, 43, 49 n. 50, 57 n. 15, 61, 64, 64 n. 18, 65, 69 n. 56, 70 n. 68, 70 n. 69, 87, 196, 229, 249
 Ébion Ébionites : p. 137 n. 6, 138, 141 n. 38, 145 n. 68, 147, 147 n. 84
 Elchasaī (al-Ḥasayh 'Alkasaio) Elchasaïsme Elchasaïtes : p. 137-146, 139 n. 21, 140 n. 31, 141 n. 36 n. 41, 142 n. 45 n. 49, 143 n. 51 n. 55, 144 n. 57, 146 n. 72, 147 n. 84, 148-151
 Égérie : p. 58 n. 17, 68, 87, 88 n. 103
 Élias (évêque de Māšmahīg) : p. 173
 Élisée : p. 174, 213
 Élisée (disciple arménien de Thaddée) : p. 70 n. 70
 Esséniens : p. 138
 Eusèbe (élève à l'école d'Édesse) : p. 209
 Eusèbe (évêque de Tella) : p. 239
 Eustathius et Spectatus : p. 213 n. 217
 Euthydemus de Bactriane (voyageur) : p. 145
 Ézekiah fils de R. Hiyya : p. 252
 Ézékiās (roi) : p. 114
 Fabien (évêque de Rome) : p. 125
 Fabius (évêque d'Antioche) : p. 168
 Frumentius : p. 44
 Gad (frère de Gondophar) : p. 98, 101, 102
 Gadyaw (évêque de Gundēšāpūr) : p. 240
 Galère (empereur) : p. 159, 165
 Gallien : p. 163, 168, 168 n. 167, 232
 Giwargīs I (catholicos) : p. 240
 Giwargīs Mihrāngušnasp (martyr) : p. 165 n. 127
 Gondophar (roi indien) : p. 22, 26, 30, 94, 95, 97-104, 97 n. 192 n. 194, 98 n. 199, 202 n. 233, 114, 217
 Gordien (empereur) : p. 49 n. 54, 154, 217, 234
 Grégoire l'Illuminateur : p. 71 n. 71
 Grégoire (métropolite de Rēw-Ardašīr) : p. 240
 Guillaume de Tyr : p. 88 n. 108, 91
 Ḥabbān : p. 22, 94, 99, 100, 100 n. 218, 103, 217
 Hadrien (empereur) : p. 32 n. 66, 93 n. 153, 198, 251
 Ḥananel (grand-prêtre juif) : p. 253
 Ḥanania (convertit Izates) : p. 218, 219
 Ḥanania (neveu de R. Joshua) : p. 199
 Ḥanina ben Ḥama (rabbi) : p. 208, 252 n. 166
 Ḥanni (manichéen) : p. 220
 Haṭīṭa (évêque de Belašphar) : p. 173
 Hélène (mère d'Izates) : p. 218, 219
 Héli ou Jacob (famille du Christ) : p. 247, 247 n. 133
 Héliodore : p. 166 n. 141
 Hémérobaptistes : p. 138
 Henana (évêque d'Arbèles) : p. 135, 209 n. 172
 Ḥenanišō' (catholicos) : p. 181, 228, 255 (II)
 Héraclas (élève d'Origène) : p. 213 n. 220
 Hérode : p. 114, 250 n. 155, 253
 Hillel (rabbi) : p. 146, 250 n. 155
 Hippalos : p. 94, 94 n. 159
 Hippodamos : p. 162 n. 102
 Hiyya (rabbi) : p. 208, 250 n. 155, 252, 253
 Honorius (empereur) : p. 185 n. 308
 Hormizd fils d'Ardašīr : p. 154, 161, 186
 Hormizd frère de Vahrām II : p. 186
 Hurman (évêque de Ḥulwān) : p. 174
 Hystaspe (évêque d'Édesse) : p. 129
 Ioḥannān (évêque en Mésène) : p. 240
 Isaac (catholicos) : p. 170, 173-175, 234, 235, 235 n. 58-59, 239, 244, 254, 260
 Isaac (patriarche) : p. 142
 Ishmaël (rabbi) : p. 198
 Īšō'yahb I (catholicos) : p. 170, 240, 254
 Īšō'yahb III (catholicos) : p. 110 n. 296, 168, 240, 240 n. 95, 241 n. 101
 Izates (fils du roi d'Adiabène) : p. 218, 219, 219 n. 259
 Jacob (patriarche) : p. 34 n. 82, 41, 111, 128 n. 42, 142
 Jacques (apôtre) : p. 34, 36 n. 88, 40, 49 n. 50
 Jacques fils d'Alphée : p. 64
 Jacques le Juste (évêque de Jérusalem) : p. 62 n. 7, 231, 233, 246-251, 247 n. 133, 248 n. 138

- Jacques fils de Mihûn : p. 163
 Jaqûb (catholicos) : p. 228 n. 9, 230, 232, 233, 243, 246, 247, 249, 250
 Jean (apôtre) : p. 22, 31 n. 59, 34, 36, 40, 78, 181
 Jean le Baptiste : p. 35, 114 n. 22, 141, 145 n. 70
 Jean Bar Aphthonia : p. 248 n. 143
 Jean de Dailam : p. 71 n. 75, 105, 181-183
 Jean de Dara : p. 124
 Jean de Mont Corvin : p. 107
 Jean de Perse : p. 110, 110 n. 299
 Jérémie (prophète) : p. 32, 116 n. 36
 Jessé (père de David) Jesséens : p. 251
 Jésus : *passim*
 Joasaph : p. 106
 Jonas (Mār) : p. 108, 108 n. 284
 Jonas (prophète) : p. 32, 32 n. 63, 217 n. 246
 José Joset (famille du Christ) : p. 61, 246, 247, 247 n. 133, 248 n. 138
 Joseph (catholicos) : p. 163 n. 108, 175, 177, 230, 238
 Joseph (évêque en Inde) : p. 105, 107
 Joseph (famille du Christ) : p. 61, 65, 217, 246, 247, 247 n. 133, 249-252
 Joseph (patriarche) : p. 192 n. 24, 250-252, 252 n. 104
 Joshua (rabbi) : p. 199
 Jovien : p. 235 n. 57
 Judah ben Bathyra (rabbi) : p. 198, 253
 Judah le Prince (rabbi) : p. 250
 Judas (apôtre) : p. 33
 Judas fils de R. Hiyya : p. 252
 Judas Thomas (Voir Thomas) : p. 87, 92, 217, 248, 249, 249 n. 151
 Jude (apôtre fils de Jacques) : p. 23 n. 17, 27 n. 41, 40, 47, 57, 61-67, 62 n. 7, 63 n. 12 n. 15, 64 n. 18, 66 n. 39, 69, 69 n. 55 n. 58, 70 n. 69, 71, 71 n. 73, 87, 92, 247, 247 n. 133, 248 n. 138, 249, 249 n. 148
 Julien (empereur) : p. 111 n. 1, 206
 Justin : p. 128, 210, 210 n. 196, 211
 Justinien (empereur) : p. 57 n. 15, 64, 91, 91 n. 131, 107 n. 274, 164, 167, 212, 213 n. 217, 254
 Justus (frère du Seigneur) Barsabbas : p. 62, 64, 65
 Juvénal (évêque de Palestine) : p. 254
 Kantéens : p. 140
 Kavād : p. 166, 182
 Khosrau : p. 105, 114, 132, 157, 161 n. 82, 164, 166 n. 142-143, 170, 171 n. 195
 Khosrau d'Arménie : p. 154
 Kirdîr : p. 101, 101 n. 229, 131, 131 n. 72, 149, 183, 186, 186 n. 318, 187, 192, 223
 Koudouz : p. 129, 210
 Koustaïos (manichéen) : p. 142
 Laboubna : p. 61
 Lao-tseu : p. 223
 Leucius Charinus : p. 84
 Loukas (un *philoponos*) : p. 212 n. 214
 Luc : p. 78
 Lucien : p. 209
 Lucius : p. 85
 Lucius Aurélius Tiro, fils de Bar-Bēlšamēn : p. 217
 Lucius Quietus (général romain) : p. 144
 Lucius Verus : p. 126, 127, 135
 Macarios : p. 209
 Malchos : p. 232 n. 40
 Ma'nā (évêque de Rēw-Ardašîr) : p. 110 n. 294, 213
 Ma'nā (catholicos) : p. 179
 Mandéens Mandéisme : p. 139, 139 n. 21 n. 24, 140, 147 n. 90, 184
 Māni Manichéisme Manichéens : p. 21, 50, 77, 77 n. 3, 78, 84, 84 n. 61, 86, 95, 95 n. 171, 96, 96 n. 174 n. 177-178, 124, 132, 137, 138, 140-144, 143 n. 54, 144 n. 62, 146-151, 146 n. 76 n. 78, 148 n. 99, 151 n. 118, 174, 178, 184, 184 n. 303 n. 307, 186, 201 n. 103, 202, 204, 205, 208, 217, 220-224, 223 n. 300, 242, 248 n. 142
 Ma'nū (fils d'Abgar) : p. 129
 Maouia : p. 89
 Marc : p. 51, 52, 78, 251, 257
 Marc Aurèle (empereur) : p. 90 n. 127, 164, 167, 210 n. 196
 Marcella : p. 45, 86
 Marcianus (évêque de Šuštar) : p. 177
 Marcion Marcionites : p. 67, 123, 140, 147, 147 n. 87-88, 184 n. 303, 195, 195 n. 65, 203-206, 210, 211 n. 209, 220-222, 220 n. 268, 222 n. 293, 225
 Marco Polo : p. 107, 116, 116 n. 45, 216 n. 239
 Marcus : p. 170
 Māri (Mār) : p. 20, 23 n. 20, 24 n. 23, 27, 29, 39, 68, 71, 74, 75, 77, 78, 109, 170, 717, 206, 212, 216, 222, 222 n. 294, 228-231, 238, 240, 241, 243, 246, 247, 249, 255
 Mari, Martha, Audifax, Abaq : p. 164, 164 n. 180
 Mariadès : p. 155
 Marie, mère du Christ : p. 114 n. 22, 116, 246, 247
 Marie femme d'Alphée (famille du Christ) : p. 247 n. 133
 Marūtha de Maypherqaṭ : p. 47, 105, 110 n. 299, 235, 235 n. 57, 237-239, 244, 245, 257, 260
 Masbothéens : p. 138, 139
 Matthias : p. 32 n. 65, 33, 34 n. 82, 36, 56 n. 8, 85
 Mathieu : p. 21 n. 10, 23, 28 n. 41, 32 n. 64, 36, 38, 40, 44, 44 n. 7, 45, 47, 50-52, 52 n. 77, 55-59, 56 n. 8-10, 57 n. 15-18, 63 n. 15, 79 n. 4, 86, 208 n. 165
 Maximien (empereur) : p. 164
 Maximin : p. 233
 Ménophile (martyr) : p. 176
 Mérédat (roi) : p. 47 n. 34
 Métrodore : p. 49 n. 54
 Mihrbōzēd, fils de Guria : p. 163 n. 113
 Mihršāh (frère de Šāpūr I^{er}) : p. 148
 Mihršāpūr (martyr) : p. 165 n. 125
 Milès (évêque de Suse) : p. 106, 131, 175, 238, 240, 240 n. 89, 241, 260
 Mithra : p. 104 n. 250, 223
 Mithridate (roi) : p. 172 n. 205
 Mizdaïos : p. 23 n. 18, 29, 30, 104, 104 n. 248
 Moïse (évêque d'Adoulis) : p. 50
 Moïse (prophète) : p. 32, 34 n. 80, 37 n. 94, 41, 102 n. 232, 251
 Monobazes (frère d'Izates) : p. 218
 Montanisme Montanistes : p. 127, 127 n. 33, 181
 Mughtasilahs : p. 138

- Nabor : p. 164
 Narsai : p. 24 n. 23, 174, 213
 Narsès (roi) : p. 216, 217
 Nathanaël : p. 43, 43 n. 1
 Néarque : p. 95, 102 n. 233
 Nemrod : p. 15, 15 n. 1, 113, 116 n. 36
 Nergal : p. 70 n. 65
 Nestorius : p. 245
 Noah (évêque de Š. de Belašphar) : p. 174
 Noé et ses fils : p. 37, 41, 74 n. 14, 115
 Novatiens : p. 140, 168
 Numérien (empereur) : p. 186
 Og(gas) (marchand) : p. 220
 Onésicrite : p. 49 n. 54
 Osroès : p. 135
 Osséens : p. 138
 Palladios : p. 50
 Palout (évêque d'Édesse) Paloutiens : p. 123-125, 243-245
 Pantène : p. 40, 44, 49, 49 n. 51, 51, 52, 52 n. 76, 209, 214, 215
 Pāpā : p. 29, 77, 133, 135 n. 16, 157, 168, 168 n. 162, 170, 191 n. 21, 227, 229, 230, 232-236, 236 n. 62, 237 n. 72, 238-242, 256 n. 195, 260
 Pāpā l'Ancien (rabbi) : p. 199
 Papias : p. 52 n. 77
 Patrikios (maître de Cosmas) : p. 49 n. 52
 Pattīq (père de Māni) : p. 137, 137 n. 3, 138, 141, 142, 149, 150, 220
 Paul (apôtre) : p. 19, 20, 34 n. 82, 36, 77, 83, 164, 170, 189, 203, 203 n. 124, 205, 218 n. 257, 224, 236, 237, 253 n. 169, 254, 255, 257
 Paul de Samosate : p. 168, 168 n. 167, 169, 181
 Paula : p. 45
 Paulonas (disciple de Marcion) : p. 203
 Paulus : p. 163, 136 n. 108, 170
 Paulus Alexandrinus : p. 40
 Peqidā (évêque d'Arbèles) : p. 133
 Peqidā (évêque d'Édesse) : p. 239
 Péroz (roi) : p. 115
 Pharūmaī (évêque de Merw) : p. 177
 Philippe l'Arabe : p. 154, 162 n. 103, 164 n. 123
 Philippe (apôtre) : p. 34, 36, 36 n. 88, 40, 43, 52, 55
 Philippe d'Aridée : p. 35 n. 85
 Philippe (disciple de Bardesane) : p. 129
 Phirouz (martyr) : p. 165 n. 127
 Phœbé (martyre) : p. 176
 Phraate (roi) : p. 131 n. 74, 174
 Phusik (martyr) : p. 161, 163
 Pierre (apôtre) : p. 23, 32 n. 65, 33, 36, 40, 65 n. 28, 66, 66 n. 34, 77, 78, 83, 85, 88, 113, 128 n. 42, 221 n. 284, 236, 237, 254-257, 260
 Plotin : p. 232
 Polycarpe : p. 52 n. 77
 Polychrone (évêque de Babylonie) : p. 159, 164
 Porphyre (évêque d'Antioche) : p. 239, 244
 Porphyre (philosophe) : p. 232
 Prépon (marcionite) : p. 147 n. 88
 Pricilliens : p. 84
 Ptolémée (diadoque) : p. 35 n. 85, 50 n. 60
 Publius (moine) : p. 180
 Pythagorisme Pythagoriciens : p. 49, 210 n. 193
 Qardag : p. 135, 185
 Qayuma (catholico) : p. 233-235, 235 n. 58-59
 Qūnā (évêque d'Édesse) : p. 68, 88, 88 n. 104, 106, 123
 Quqites : p. 143 n. 54
 Rabboula (évêque d'Édesse) : p. 211
 Rav (rabbi) : p. 192, 199, 252 n. 166
 Rhīma (évêque d'Arbèles) : p. 133
 Rhodon (élève de Tatien) : p. 210, 220
 Rufus : p. 64 n. 23
 Sabéens Sabéisme Šābiens : p. 139, 139 n. 24, 140 n. 31, 199, 210
 Sa'da (évêque d'Édesse) : p. 239 n. 84
 Šaka : p. 38, 97, 100, 103, 130 n. 65
 Saošyant : p. 112, 116
 Samaritains : p. 138, 199
 Sampséens : p. 138, 140, 140 n. 32, 141, 141 n. 41, 145 n. 64
 Samuel (évêque d'Arzon de Baytha d'Aoustan) : p. 175
 Samuel (évêque de Kaškar) : p. 175
 Samuel (rabbi) : p. 192, 192 n. 24, 199
 Sanatrouk (roi) : p. 70, 70 n. 70, 73, 95
 Sandarūk : p. 95
 Sandrakottos (roi des Indes) : p. 95
 Sawrišo' (catholico) : p. 105, 110 n. 296, 241 n. 101
 Scythianus : p. 221, 223 n. 300
 Séleucides, Séleucos : p. 167 n. 156, 171 n. 194, 209 n. 181
 Septime Sévère (empereur) : p. 124 n. 16, 209
 Seth : p. 112, 113 n. 14, 114, 115
 Sérapion (évêque d'Antioche) : p. 243
 Šahdost (catholico) : p. 229 n. 20
 Šahlupha (catholico) : p. 230, 233-236, 245
 Šāpūr (évêque de Bēth-Niqtor) : p. 165 n. 127
 Šāpūr I (roi) : p. 121, 123, 128, 130, 131, 137, 153-162, 155 n. 21, 160 n. 74, 164-167, 166 n. 144, 171, 174, 176, 178, 180, 183, 186, 187, 192, 195, 223, 224, 234, 257, 259, 260
 Šāpūr II (roi) : p. 15, 105, 106, 110, 130, 132, 135, 158, 158 n. 50, 160 n. 74, 161-163, 166, 169, 174-177, 184 n. 307, 185, 185 n. 310, 187, 191, 192, 195, 195 n. 62, 224, 230, 234, 235, 235 n. 57, 256, 256 n. 193, 260
 Šāpūr III (roi) : p. 160 n. 74, 234, 235
 Šāpūr Ṭamšāpūr : p. 106 n. 264
 Šarbil : p. 125
 Širārān (épouse de Šāpūr II) : p. 177
 Širīn (martyre) : p. 165 n. 127
 Šm'n (disciple de Māni) : p. 149
 Šūšandukht (épouse de Yazdegerd I^{er}) : p. 192 n. 27
 Silai (évêque de Kaškar) : p. 175
 Siméon Bar Sabba'é : p. 161 n. 87, 167 n. 155, 176, 180-182, 184 n. 307, 185, 185 n. 311, 187 n. 324, 229, 230, 235, 256
 Siméon Bardūq (évêque de Šūštar) : p. 175
 Siméon ben Gamaliel (rabbi) : p. 253

Siméon, fils de Clopas (famille du Christ) : p. 65 n. 29, 231, 233, 246, 247, 248 n. 138
 Simon le Cananéen (apôtre) : p. 23 n. 17, 27 n. 41, 34, 36, 36 n. 88, 40, 61-67, 62 n. 7, 63 n. 12 n. 15, 64 n. 18 n. 21, 65 n. 29, 66 n. 39, 69, 69 n. 55, 71, 247, 247 n. 133
 Simplicius et Damascius : p. 213 n. 217
 Siphor : p. 29
 Skylax de Karyanda : p. 95
 Sobiaï : p. 139, 144
 Soixante-Dix, Soixante-Douze : p. 19, 44, 61, 64 n. 18 n. 23, 65, 68 n. 54, 69, 69 n. 55 n. 58, 70 n. 68, 71, 71 n. 71, 74 n. 5 n. 7 n. 9, 75, 77, 79, 216, 229, 248
 Stephanus : p. 140
 Stoïciens : p. 30 n. 55, 214, 214 n. 230
 Subḥa (évêque de Š. de Belašphar) : p. 174
 Syméon l'Ancien (stylite) : p. 66, 88
 Syméon le Jeune : p. 89, 89 n. 112
 Syncritos (Asyncritos, Socrate) : p. 74 n. 7
 Tatien : p. 128, 194, 209-214, 210 n. 196, 211 n. 198 n. 203, 220
 Teucros le Babylonien : p. 39, 39 n. 109
 Thaddée Thaddaï : p. 20, 40, 47, 47 n. 36, 49 n. 50, 61-65, 62 n. 7, 63 n. 12, 67-71, 69 n. 55-56 n. 58-59 n. 64 n. 67-68, 70 n. 69 n. 71 n. 73 n. 75, 73, 74 n. 5, 75, 75 n. 16, 78, 92, 92 n. 142, 125, 229, 249 n. 145
 Théodore : p. 88
 Théodore (évêque de Merw er-Roud) : p. 177
 Théodore de Mopsueste : p. 36, 102 n. 232, 209 n. 172, 245
 Théodose (empereur) : p. 47, 59, 185 n. 308
 Théophile l'Indien : p. 96, 96 n. 182-184 n. 186
 Théotecnos (moine) : p. 180
 Thomas (apôtre) : p. 20, 22, 24 n. 22, 26, 27, 29, 30, 30 n. 54, 32, 32 n. 63 n. 65, 33 n. 69, 34, 36, 36 n. 88, 38, 40, 43 n. 1, 44, 45, 50, 52, 53, 57 n. 17, 71 n. 73, 77-81, 79 n. 1 n. 6, 83, 83 n. 35 n. 42 n. 47, 85-92, 86 n. 79, 88 n. 104, 89 n. 112 n. 116 n. 121, 90 n. 126, 91 n. 136, 92 n. 142, 94, 95, 96 n. 174, 98-102, 100 n. 218, 102 n. 233, 104, 150 n. 258, 106-109, 108 n. 279 n. 284, 111-113, 112 n. 9, 123, 129, 130, 146, 205, 206, 216-218, 222, 228, 230, 241, 243, 247, 248, 248 n. 142-143, 248 n. 143, 249 n. 148-149, 250, 257
 Thomas (évêque de Bēth-Qatrāyē) : p. 241, 241 n. 97
 Thomas Qinyai : p. 105-107, 107 n. 274
 Tigrane : p. 154 n. 6
 Timothée (disciple de Paul) : p. 203 n. 124
 Timothée I^{er} (catholicos de Séleucie) : p. 105, 113, 128, 136, 241, 242, 248, 254
 Timothée (manichéen) : p. 96 n. 177, 148
 Tiridate d'Arménie (roi) : p. 111
 Totaï : p. 162
 Trajan : p. 62 n. 7, 65, 70 n. 70, 125, 127, 144, 167 n. 152, 192, 237, 251
 Tribus d'Israël : p. 34 n. 82, 41 n. 119, 48, 92, 138, 248
 Tumārša (catholicos) : p. 233-235, 235 n. 59
 Ṭuqrāiṭē (évêque de Karkā) : p. 132, 164, 167, 168, 237

Vahrām : p. 86 (I) 102 (II), 135 (II), 149 (II), 174 n. 217 (V), 184 n. 307 (II), 186 (II), 187 (II), 216 (II), 234 (I), 234 (IV), 235 (IV), 236 (V), 239 (V)
 Valens (empereur) : p. 87, 88 n. 105, 164 n. 118
 Valentin Valentinien : p. 129, 211 n. 209
 Valérien (empereur) : p. 155, 156, 158, 159, 169, 223, 224
 Vazan : p. 29, 30 n. 54
 Vespasien (empereur) : p. 166 n. 149, 251
 Vologèse (roi) : p. 135 (IV), 156 (III), 159, 164 (III), 172
 Vonones : p. 48
 Wardayē : p. 163
 Xanthippe (disciple de Thomas) : p. 92
 Xerxès : p. 37 n. 98
 Yabalaha (catholicos) : p. 110, 173, 241
 Yawīšō' (catholicos) : p. 233, 242, 256
 Yazdād (métropolitain de Rēw-Ardašīr) : p. 240
 Yazdegerd I^{er} : p. 115, 165 n. 127, 192 n. 27, 216 n. 239, 234, 235, 244, 245
 Yazdegerd II : p. 132
 Zabda (évêque de Pherat) : p. 175
 Zachéas (manichéen) : p. 141, 142
 Z'doi : p. 108, 108 n. 284
 Zénobius (disciple de Marcion) : p. 203
 Zénon (empereur) : p. 195
 Zénon-Artaxias : p. 48
 Ze'ora (évêque de Gurgān) : p. 176
 Zoroastre (Zarathuštra) : p. 40 n. 113, 49, 49 n. 59, 113-116, 117 n. 49, 147, 242
 Zorobabel : p. 250

INDEX GÉOGRAPHIQUE

Āb-e Dez (rivière) : p. 162
 Achaïe : p. 59
 Adana : p. 155
 Adiabène : p. 96 n. 182, 110, 126, 135 n. 116, 136, 157, 195, 197-199, 211 n. 199, 214, 215 n. 235, 218, 219, 219 n. 259
 Afrique : p. 37, 45, 51, 65
 Aḥwaz : p. 74, 74 n. 7, 78
 Aigai : p. 155
 Akkad : p. 35
 al-Baṭā'iḥ : p. 147, 205, 205 n. 138
 al-Rūmīya : p. 161 n. 82
 Alains : p. 55 n. 13
 Albak : p. 47, 47 n. 37
 Albanie Albanais Albans : p. 46, 47 n. 27, 92
 Albanopolis : p. 46-48
 Alep (Claudia) : p. 66, 89, 180, 196, 239, 244
 Alexandrette : p. 155
 Alexandrie : p. 44, 49-51, 49 n. 51, 50 n. 66, 53 n. 82, 65, 91 n. 131, 94 n. 157, 101 n. 224 (d'Arachosie), 155, 171, 177, 208, 213-215, 214 n. 227, 228, 237, 244, 245, 253, 254, 257
 Alqoš : p. 77
 Amer (fleuve) : p. 38

- Amid : p. 61, 70, 112, 156, 165, 166, 182, 239, 244
 Anatha : p. 155
 Anatolie : p. 59 n. 35
 Anazarbe : p. 155
 Andrapolis : p. 94, 95, 95 n. 166
 Anémourion : p. 156
 Angl : p. 62, 69, 70, 70 n. 65, 74 n. 5
 Antarados en Phénicie : p. 56, 66 n. 34, 70
 Anthropophages : p. 38, 55, 57 n. 20, 58 n. 32, 59, 259
 Antioche : p. 15, 56, 57, 57 n. 15, 66, 88, 89, 89 n. 112, 91 n. 131, 93, 93 n. 153, 94 n. 157, 102 n. 232, 105 n. 253, 110 n. 298, 121, 125, 155, 155 n. 19, 156, 158, 161 n. 82, 164, 166 n. 149, 168-170, 168 n. 163, 179-181, 183 n. 302, 186, 193, 196, 201 n. 109, 203 n. 124, 205-209, 205 n. 148, 207 n. 158, 217, 227-229, 231-233, 236-239, 237 n. 72, 242-247, 245 n. 130, 251, 253-257, 260
 Apamée Apamène : p. 66, 89 n. 112, 94, 144 n. 57, 155, 179, 196, 199, 200 n. 100, 253
 Aphrodisias : p. 212 n. 214
 Apologos (port sur le Golfe) : p. 218 n. 250
 Arabie (et pays des Arabes) : p. 37, 37 n. 95, 38, 40, 45 n. 13, 45-47, 50, 51 n. 75, 52, 52 n. 76, 55, 55 n. 5, 69 n. 58, 70 n. 61, 71, 78, 90, 90 n. 127, 97, 97 n. 191, 105, 114, 115, 115 n. 34, 125, 139 n. 34, 148, 150, 193, 207, 218, 220, 224, 237, 254
 Arabie déserte : p. 45 n. 17, 78 n. 10
 Arabie Heureuse (Felix) : p. 43, 45-47, 45 n. 17, 55, 56, 78 n. 10
 Arabie Pétrée : p. 45 n. 17, 91 n. 130
 Arachosie : p. 38, 95, 97, 104 n. 248
 Arados : p. 66, 66 n. 34, 71, 71 n. 73
 Araxe (fleuve) : p. 46
 Arbèles : p. 28, 77, 110 n. 300, 133, 135, 210, 213, 215 n. 235
 Ardabin (Radbīn) : p. 48 n. 46 n. 47
 Ardašīr-Khurrah (Gadmar) : p. 157
 Arewān : p. 223
 Arġān : p. 178, 181, 182
 Arie : p. 38
 Aristè : p. 155
 Armenaza : p. 155
 Arménie Arméniens : p. 15, 37, 38, 43, 46-48, 48 n. 46 n. 47, 49 n. 50, 61, 62, 66, 67, 69, 70, 70 n. 61 n. 67-70, 73-75, 74 n. 5, 78, 92, 93 n. 151, 107 n. 274, 125, 154, 166 n. 147, 178, 185, 186 n. 321, 198, 205, 205 n. 146, 211
 Artangil : p. 155
 Artašu (colline) : p. 47
 Artaxata : p. 185 n. 308
 Artaz : p. 61, 70, 71, 71 n. 71
 Arwad (Arados, Ruwad) : p. 61, 66, 71
 Arzanène : p. 70, 74, 77, 125, 175
 Arzon : p. 24 n. 23, 135, 175, 213
 Arzon de Baytha d'Aoustan : p. 175
 As-Šīz : p. 116 n. 45
 Asie : p. 22, 31 n. 59, 32 n. 66, 34-38, 35 n. 85, 37 n. 95, 40, 46, 104, 113, 130 n. 65, 153 n. 3, 156, 164, 166, 174 n. 217, 192, 204, 210, 216, 224, 237
 Asorestān : p. 154, 157-159
 Assyrie Assur assyrien : p. 32 n. 67, 37-39, 37 n. 95, 55 n. 5, 74, 75, 78, 101 n. 226, 114, 127, 135 n. 116, 147 n. 88, 159, 165-167, 167 n. 152, 196, 211, 213-216, 230, 248 n. 141, 255 n. 179
 Astrabadh : p. 157
 Athènes : p. 213 n. 217
 Augusta : p. 155
 Axoum Axoumites : p. 45, 45 n. 13, 46, 96
 Azerbaïdjan : p. 96 n. 177, 116, 116 n. 46, 166 n. 143, 183 n. 299
 Bab el-Mandeb : p. 51, 94
 Babel : p. 15, 33, 37, 74, 78, 114, 199, 241, 253
 Babylone : p. 40 n. 111, 49, 78, 87, 93, 104, 127, 138, 159, 165, 198, 256 n. 192
 Babylonie : p. 15, 35, 35 n. 85, 38-40, 47, 63, 71, 73, 74, 77, 78, 95, 106, 108, 115 n. 26, 137, 139-141, 140 n. 30, 144, 145, 147-151, 153, 154, 157, 159, 160, 164-166, 165 n. 135, 167 n. 152, 171, 172, 172 n. 198, 190-192, 198-202, 200 n. 100, 205, 208, 215 n. 235, 224, 231, 246, 248, 250, 252, 253, 255, 258
 Bactriane Bactriens Balkh Bactres : p. 37, 37 n. 95, 38, 50, 50 n. 61, 80, 81, 90, 90 n. 125, 92, 93, 96 n. 175, 101 n. 226, 103, 104 n. 248, 131, 145, 159, 162 n. 92, 171 n. 189, 205
 Bagdad : p. 157, 159
 Bahrein : p. 47 n. 34
 Balikh : p. 94
 Balouchistan : p. 150
 Banbhore : p. 149
 Barata : p. 156
 Barbares Barbarie Barbaroi : p. 36, 38, 38 n. 102, 49, 259
 Barbarikon : p. 53 n. 82
 Barm : p. 47, 47 n. 37, 48
 Barnesh : p. 199
 Barygaza : p. 53 n. 82, 93-95, 103, 103 n. 237, 104, 218 n. 252
 Bašra (Voir Pherat de Mésène) : p. 138, 205 n. 138, 219 n. 264, 240
 Batné Batna Batnée : p. 93, 94, 155, 251
 Bégram : p. 93, 97 n. 196
 Béhistoun : p. 37 n. 98, 97 n. 194
 Belāšphar (Šebīta de B.) : p. 159, 173, 173 n. 215, 174, 176
 Bénévent : p. 43
 Béotie Béotiens : p. 153
 Bérée Berroia : p. 155, 196, 251
 Bérénikè : p. 51, 94 n. 157
 Béryte : p. 61, 63, 66 n. 34, 71, 71 n. 73
 Bēth-Arabāyē : p. 70 n. 68, 71, 215
 Bēth-Aramāyē : p. 158, 185 n. 310, 219, 231, 240, 242, 259
 Bēth-Dailoumāyē : p. 135
 Bēth-Darāyē : p. 105, 166
 Bēth-Garmaï : p. 71, 71 n. 77, 77, 78, 110, 167, 167 n. 155, 216
 Bēth-Hindwāyē : p. 240, 241
 Bēth-Hūzāyē : p. 74, 77, 105, 135, 166, 170, 178, 216, 240, 241
 Bēth-Lapaṭ : p. 135, 158, 163, 165 n. 127, 170, 175, 176, 198, 238, 240, 255

- Bēth-Lašphār : p. 159
 Bēth-Meskēnē : p. 135
 Bēth-Mihraqāyē Bēth-Miraq : p. 165, 170, 236 n. 65, 240, 240 n. 91
 Bēth-Niqtor : p. 135, 165 n. 127
 Bēth-Nuhādā : p. 106
 Bēth-Parsāyē (Voir Perse) : p. 110, 216
 Bēth-Qatrāyē : p. 108, 108 n. 284, 135, 176, 219, 240, 240 n. 95, 241, 241 n. 97
 Bēth-Qudidia : p. 56 n. 10
 Bēth-Raziqāyē : p. 64
 Bēth-Zabdaï : p. 74, 93, 135, 166
 Bethléem : p. 20, 83 n. 42, 111, 112 n. 9, 113-115, 116 n. 43 n. 45, 250
 Bethsaïde : p. 34
 Beyrouth : p. 57 n. 16
 Birtha : p. 155
 Bišāpūr : p. 157-159, 162, 163, 171
 Bithynie : p. 50, 125, 224, 237
 Blemmyes : p. 63
 Bosphore : p. 62, 65
 Bostra : p. 165, 196, 237
 Bretagne : p. 65, 66
 Bulāyīq : p. 116 n. 45, 177, 181
 Bušīr : p. 50, 95 n. 171, 108, 178, 178 n. 263, 219
 Byzance Byzantins : p. 47, 49 n. 50, 85, 91, 105, 166 n. 142, 183, 224, 237, 239, 244, 245, 257
 Cadusiens : p. 166
 Caeciliana : p. 196
 Calamine Calamée Kalliana : p. 79 n. 6, 80, 82, 83 n. 47, 88, 90, 93, 102, 102 n. 233, 103, 108
 Callinicum (Nicēphorium Raqqa) : p. 185 n. 308, 196
 Canaan : p. 34, 105
 Cappadoce : p. 37, 38, 40, 110, 154-156, 166, 166 n. 147, 224
 Caramanie Caramaniens (Kermān) : p. 55 n. 3, 57 n. 14, 79, 92, 93, 95 n. 171, 102 n. 233, 166, 174, 178-180
 Carie : p. 38, 153, 208
 Carrhes (Voir Harrān) : p. 94, 162
 Caucase : p. 46, 59 n. 35, 64, 130
 Césarée : p. 125, 156, 164 (Cappadoce), 192 (Capp.), 213 n. 220, 237, 253 (maritime), 254 (marit.)
 Chalacène : p. 159
 Chalcedoine (Concile de) : p. 49 n. 50, 70 n. 68, 91 n. 131, 237, 239, 245, 253, 254, 257
 Chalcis : p. 155, 196
 Chaldée Chaldéens : p. 15, 57 n. 21, 58, 114, 115 n. 26
 Characène : p. 47 n. 34, 139, 172
 Charax (Spasinou-) : p. 47 n. 34, 94, 127, 171 n. 194, 198, 218, 218 n. 249 n. 250
 Chine : p. 43 n. 1, 51, 92, 97, 104, 104 n. 243, 107, 108, 117 n. 52, 131, 145, 160, 161, 205, 216 n. 239, 223, 253
 Chorasmie : p. 38
 Chypre : p. 57 n. 17
 Cilicie : p. 37, 156, 166, 192, 224
 Circesium : p. 155
 Clysma : p. 51, 94 n. 157
 Cochīn : p. 104
 Coélé-Syrie : p. 156, 213, 237, 251
 Colchide : p. 64 n. 25, 166 n. 142
 Comana : p. 156
 Commagène : p. 166
 Constantinople : p. 62 n. 4, 87, 89 n. 112, 91 n. 131, 96, 112 n. 7, 213, 244, 245, 245 n. 128, 253, 254, 257, 258
 Coptos : p. 51, 94 n. 157
 Cordyène (Voir Bēth-Qardū) : p. 37, 70, 74, 135 n. 116, 164
 Corinthe : p. 202 n. 106
 Coromandel : p. 104, 107-109, 108 n. 279
 Cranganore (Voir Muziris) : p. 105, 107, 107 n. 271 n. 274
 Crète : p. 40
 Ctésiphon (Voir Séleucie)
 Cyr Cyrrhus : p. 66, 66 n. 39, 155, 196, 203 n. 126
 Cyrène : p. 40
 Dacie : p. 122, 124
 Dailoumites Dailamite : p. 64, 64 n. 23, 181
 Daišan (rivière) : p. 129
 Dalmanie : p. 64
 Damas : p. 20, 93, 114, 196, 254
 Danube : p. 37, 112, 224
 Darabhar : p. 30 n. 54, 77
 Dastagerd : p. 166 n. 141
 Dastumīsān : p. 138
 Dayr Mihraq Mihragan Qadaq (Voir Bēth-Mihraqāyē)
 Dayrīn (île du Bēth-Qatrāyē) : p. 240
 Dēb Dibb (île) : p. 45 n. 16, 96, 96 n. 177, 97, 97 n. 191, 149, 149 n. 106, 220
 Deccan : p. 46, 95, 104
 Dēr : p. 165 n. 135
 Dikhōr : p. 155
 Diyala : p. 96 n. 177, 127
 Diyarbékir : p. 175
 Dizfūl : p. 158, 158 n. 51, 162
 Dolikhè : p. 155
 Domana : p. 155
 Domitioupolis : p. 156
 Dorqonie : p. 77, 78, 105
 Drangiane (Voir Séistān) : p. 38, 116
 Dūra-Europos : p. 93, 123, 127, 127 n. 36 n. 38, 128, 154, 154 n. 14, 155, 198, 217, 223, 253
 Ecbatane : p. 93, 93 n. 103
 Edem Eudemon : p. 31, 47
 Édesse : p. 16, 24 n. 23, 41, 48, 51, 53, 57 n. 18, 61, 63, 65, 67, 68, 69, 6 n. 55 n. 58-59, 70 n. 64 n. 67-68, 71, 71 n. 69 n. 73 n. 77, 73-75, 73 n. 1, 74 n. 5, 77-83, 80 n. 7, 87-93, 87 n. 98, 88 n. 106, 89 n. 112, 91 n. 133 n. 136, 93 n. 151, 105-107, 108 n. 279, 109, 110 n. 294, 112, 113, 113 n. 14, 121, 123, 124, 124 n. 12-13, 125 n. 18, 127, 129, 129 n. 52, 143 n. 54, 155, 177, 181, 189, 193, 196, 198, 200, 203-217, 205 n. 147, 207 n. 159, 209 n. 172, 210 n. 189, 213 n. 221, 215 n. 235, 217 n. 241, 225, 237, 239, 239 n. 84, 243, 244, 246, 247, 249, 249 n. 151, 257, 259
 Égypte : p. 35 n. 85, 36-38, 37 n. 95, 40, 46, 49, 50, 55 n. 3, 62, 63, 6, 65 n. 30, 77, 85, 90 n. 127, 94, 95, 153 n. 3, 197, 213, 218, 218 n. 253, 221, 222, 32

- Élam Élamites : p. 35, 37 n. 95, 38, 40, 47, 48, 74 n. 7, 75, 135 n. 116, 171 n. 189, 199, 240 n. 91, 242
- Éleuthéropolis : p. 65
- Élyméens : p. 64
- Émèse : p. 166 n. 149, 196, 224
- Empire iranien : p. *passim*.
- Éphèse : p. 22, 203 n. 124, 245, 254, 257
- Épiphanéia : p. 156
- Épire : p. 37 n. 95
- Ērānšahr-Šāpūr : p. 162, 176
- Éthiopie éthiopien : p. 36, 37 n. 95, 38, 43-46, 44 n. 7, 45 n. 13 n. 14, 51, 55, 55 n. 3, 56, 63 n. 15, 79 n. 4, 85, 86, 86 n. 79, 89 n. 112 n. 116, 92, 97
- Euphrate : *passim*.
- Failaka (Koweit) : p. 128
- Flavias : p. 155
- Gabala : p. 57, 57 n. 15
- Galatie : p. 37, 50, 202 n. 116, 224
- Galilée Galiléen : p. 138, 208, 217 n. 246, 218, 253
- Gandhāra : p. 38, 50 n. 61, 96 n. 177, 97, 100 n. 214
- Ganzak : p. 96 n. 177, 202
- Gaukaï : p. 147
- Gaule : p. 37, 124, 129
- Gaza : p. 65
- Gédrosie : p. 93, 96, 97, 102 n. 233
- Germanie : p. 80, 80 n. 10, 81, 93, 102 n. 233, 155, 224
- Gezirah : p. 71, 78
- Gīlān Gèles : p. 73, 74, 129, 130, 176, 224
- Gindaros : p. 155
- Ginzak : p. 198
- Gog et Magog : p. 38, 74, 74 n. 14, 259
- Golfe Persique : p. 15, 46, 50, 53, 55, 55 n. 3, 93 n. 153 n. 154, 95, 96 n. 177, 108-110, 127, 148, 150, 157, 178 n. 263, 216, 218, 218 n. 250, 219
- Goths : p. 154
- Grèce 35 n. 85, 37, 39, 161, 213
- Gundēšāpūr 158, 159, 162, 162 n. 102, 168, 169, 169 n. 176, 171 n. 195, 236 n. 65, 240
- Gurgān : p. 176, 260
- Hadeth : p. 181
- Ḥaḥ (dans le Ṭūr ‘Abdīn) : p. 114 n. 25
- Hama : p. 155, 224
- Hamadān : p. 50, 93, 165, 198
- Hanita : p. 135
- Ḥarrān : p. 40, 58, 68, 140 n. 31, 154, 155, 162, 199, 210, 210 n. 185, 213 n. 218, 217
- Ḥasar Šāpūr : p. 165
- Ḥatra : p. 129, 131, 154, 154 n. 9, 164 n. 121
- Ḥaṭṭā al-Ḥaṭṭ : p. 150
- Ḥaurān : p. 43
- Ḥazza : p. 71, 135
- Hellade : p. 37
- Hémath : p. 66 n. 39
- Hēr : p. 47 n. 38
- Herbath-Gelal : p. 135
- Hiérapolis : p. 36, 40, 41, 57, 57 n. 18, 58, 58 n. 26, 126, 129, 155, 196, 210
- Himyar Himyarites : p. 45, 45 n. 16, 55, 96
- Ḥirā : p. 213
- Homérites : p. 46, 56
- Homs : p. 196
- Ḥorasān : p. 47, 49, 50, 155 n. 19, 177, 204, 205, 215, 219
- Hormizd-Ardašīr : p. 135, 157, 159, 163
- Hormūz : p. 96 n. 186, 97, 102 n. 233, 150
- Ḥulwān : p. 93, 135, 159, 173, 173 n. 215, 174, 174 n. 220, 198
- Huḏal : p. 199
- Ḥūzistān Hūzites (Voir Bēth-Hūzāyē) : p. 74 n. 7, 77, 89, 158, 162, 165, 176, 178, 181, 187, 198, 200, 216
- Hyrkanie Hyrcaniens : p. 37, 47 n. 27, 80, 81, 90 n. 125, 93, 104 n. 248, 153 n. 3, 159, 166 n. 143, 176
- Ibérie Ibères : p. 46, 55 n. 3, 62-65
- Ichthyophages : p. 37 n. 95
- Iconion : p. 156
- Illyrie : p. 112, 224
- Inde, Indiens : p. 22, 29, 32 n. 63, 34, 35 n. 85, 37, 37 n. 95, 38, 43-47, 43 n. 1, 45 n. 13-14 n. 16, 46 n. 21, 49-53, 49 n. 54, 50 n. 60, 52 n. 78, 53 n. 82, 55, 55 n. 3, 56 n. 9, 71 n. 73, 73, 74, 77 n. 3, 78, 79-81, 79 n. 4, 81 n. 22, 83-88, 83 n. 41, 84 n. 51, 85 n. 71, 86 n. 79, 87 n. 98, 88 n. 106 n. 110, 89 n. 116 n. 121, 90, 91, 91 n. 136, 92, 94-99, 94 n. 156, 96 n. 174, 97 n. 190, 100 n. 218, 101 n. 224, 102, 102 n. 233, 103 n. 239, 104-110, 104 n. 248, 105 n. 253, 107 n. 275 n. 279, 108 n. 284, 110 n. 294 n. 296, 112, 115 n. 34, 127 n. 38, 129, 147, 150, 161, 178, 206, 214, 216-221, 216 n. 239, 218 n. 252-253, 223, 241, 241 n. 101
- Inde citérieure : p. 44-46, 44 n. 7, 50, 51
- Inde extérieure : p. 45, 55
- Inde ultérieure : p. 44, 45, 97
- Indus (fleuve) : p. 15, 37, 38, 46, 49 n. 54, 51, 53 n. 82, 86, 87, 93-95, 95 n. 166, 97, 100, 104, 104 n. 248, 149, 149 n. 106, 165, 178, 220
- Ingilène : p. 61, 70, 74, 175
- Ionie Ionien : p. 38, 213
- Iothabis (île) : p. 90, 91, 91 n. 130-131, 94
- Iran : *passim*.
- Īrānšahr : p. 158, 178
- Isaurie : p. 224
- Iṣpahān : p. 166, 240 n. 91
- Israël : p. 33-35, 34 n. 75 n. 78 n. 80, 41 n. 119, 138, 249
- Iṣṭahr : p. 166, 242
- Istrie : p. 224
- Izla (Mont) : p. 231
- Jérusalem : p. 31, 31 n. 60, 34 n. 78, 35, 45 n. 13, 57 n. 15, 61, 62, 62 n. 7, 65, 69 n. 55, 70 n. 68, 77, 94, 102, 102 n. 232, 105, 106, 121, 194-196, 202, 202 n. 116, 206, 227, 231-233, 231 n. 32, 236, 237, 239 n. 83, 245-247, 249-254, 252 n. 164, 253 n. 169, 257, 258
- Jourdain : p. 90 n. 127, 140 n. 30
- Judée : p. 40, 56, 65, 111, 112, 114 n. 25, 116 n. 36, 129, 244, 231, 250, 253
- Kafri : p. 198
- Kahenat : p. 32 n. 64, 57, 57 n. 20
- Karachi : p. 149

- Karkā d-Bēth Sloq : p. 77, 132, 133, 135, 164, 167, 167 n. 156, 237
 Karkā d-Lédan : p. 159 n. 62, 161-163, 165, 166, 170, 176
 Karmē : p. 175
 Kaškar Khosrau-Šāpūr : p. 77, 135, 137, 147, 160, 165, 175, 213, 229, 231, 231 n. 36, 232, 236 n. 65, 240
 Kastabala Katabolos : p. 155
 Kélenderis : p. 156
 Khabour (rivière) : p. 126
 Khanar : p. 155
 Khārg : p. 108, 109 n. 291, 127, 219, 219 n. 264
 Kokhaba : p. 251
 Kokhé : p. 29, 77, 230
 Korykos : p. 155
 Kūšans : p. 50, 96 n. 177, 98, 103, 103 n. 241, 104 n. 243, 127, 127 n. 38, 129, 130, 130 n. 65 n. 68, 171 n. 189, 223
 Kybistra : p. 156
 Kyros (fleuve) : p. 46
 Laodicée : p. 66, 66 n. 34, 70
 Laranda : p. 156
 Lazes : p. 64, 64 n. 25
 Liban : p. 114 n. 26
 Libye : p. 37, 38, 40
 Lipari (îles) : p. 43
 Lycaonie : p. 43, 224, 237
 Lycie : p. 37, 224
 Lydie : p. 37, 166, 224
 Mabboug : p. 57, 66, 68, 209 n. 181, 210 n. 189, 215 n. 235
 Macédoine : p. 35 n. 85, 37, 56, 86, 127, 128, 167, 177, 177 n. 250
 Mahrubān : p. 178
 Mailapur : p. 104, 107, 107 n. 275 n. 279, 108
 Makrān : p. 38, 95 n. 171, 96 n. 177, 102 n. 233, 150, 220
 Malabar : p. 50, 91, 103, 104, 106, 107
 Malacca : p. 51
 Mallos : p. 155
 Mannuorriha : p. 94
 Mardes : p. 90 n. 125, 166, 166 n. 144
 Margiane Margiens Margianites : p. 80, 81, 90, 93, 96 n. 175, 145 n. 67, 205, 260
 Martyropolis : p. 182
 Masabdān : p. 166
 Māšmāhīg : p. 173
 Mathurā : p. 93, 104, 104 n. 251
 Mauritanie : p. 36, 65, 66, 224
 Médie Mèdes : p. 35 n. 85, 37-40, 37 n. 95, 46, 47, 47 n. 27, 52, 56, 64, 73-75, 74 n. 14, 77, 79-81, 90-93, 104 n. 248, 116, 116 n. 44, 129, 131, 135, 174, 198, 199, 211, 241, 259
 mer Caspienne : p. 15, 46, 56, 74, 89 n. 121, 90 n. 125, 130, 153 n. 3, 176
 mer Érythrée : p. 40, 45, 55, 57 n. 14, 78, 87, 153 n. 3
 mer Méditerranée : p. 37, 167
 mer Morte : p. 33
 mer Noire : p. 59, 59 n. 36, 62-64, 74
 mer Rouge : p. 37 n. 95, 45, 47, 51, 55, 55 n. 3, 65, 90 n. 127, 94, 94 n. 157, 104 n. 248, 218 n. 249
 Merw (Alexandrie de Margiane) : p. 50, 50 n. 61, 93, 153, 177, 205, 205 n. 139 n. 147, 223
 Merw er-Roud : p. 177
 Mésène Mésénien : p. 15, 47 n. 34, 77, 94, 95, 96 n. 180, 137-141, 143, 145, 146 n. 76, 147-151, 157, 158, 160, 172, 175, 178, 198-200, 205, 215, 218, 219, 236 n. 65, 240, 241, 259
 Mésopotamie : *passim*
 Moabitide : p. 251
 Mossoul : p. 71, 71 n. 75, 74, 77, 78, 164 n. 118, 229, 229 n. 16
 Muziris (Voir Cranganore) : p. 53 n. 82, 94, 103, 103 n. 237, 104
 Myos Hormos : p. 51, 94 n. 157
 Myrmidonia : p. 58, 59
 Mysie : p. 37, 224
 Nabatéens : p. 45 n. 17, 65, 94 n. 157, 147, 157, 158, 206, 218, 237
 Nagrān : p. 78
 Naqš-i Rustam : p. 37 n. 98, 49 n. 59, 101, 131, 154, 157, 160, 172, 186, 192, 224
 Néhardea : p. 199, 202, 208
 Néhargour : p. 175, 198
 Nehawand : p. 198
 Nelkynda (port égyptien) : p. 53 n. 82
 Néronias : p. 155
 Nicée (Concile de) : p. 70 n. 66, 110, 110 n. 298, 135, 164 n. 118, 167 n. 155, 168, 193, 195, 237, 239, 242, 244, 245, 253, 254, 257, 260
 Nicopolis : p. 155
 Nil : p. 55 n. 5, 65
 Ninive : p. 32, 56 n. 10, 99, 113, 210, 229 n. 16, 248 n. 140
 Nippur : p. 40 n. 111, 200
 Nišāpūr (Abaršahr) : p. 50, 93, 130, 178, 205 n. 139, 223
 Nisibe : p. 68, 70 n. 68, 71 n. 77, 74, 77, 102 n. 232, 125, 126, 135, 135 n. 116, 136, 154, 165, 166, 175, 185 n. 308, 196-199, 202-204, 209, 209 n. 172, 212, 213, 213 n. 218, 215, 217, 217 n. 241, 231, 232, 239, 242 n. 108, 243, 244, 253
 Norique : p. 224
 Nūd-Ardašīr (Ḥazza en Adiabène) : p. 157
 Nysa : p. 208, 208 n. 166
 Oman : p. 47 n. 34, 55, 108
 Omana (port du Golfe) : p. 218 n. 250
 Oronte (rivière) : p. 196, 209
 Osrhoène : p. *passim*
 'Ostrakinè : p. 65
 Oxus (fleuve) : p. 50, 96 n. 175
 Pā-yi Pūl : p. 162
 Palestine : p. 37, 65, 69 n. 58, 91 n. 130, 113 n. 14, 124, 139, 141, 191, 191 n. 16, 192 n. 27, 193-202, 200 n. 99, 209, 213, 218, 219, 219 n. 259, 237, 250-254, 259
 Palmyre : p. 93, 94 n. 157, 127, 127 n. 36, 196, 200, 200 n. 102, 205, 218, 218 n. 249
 Pamphylie : p. 37, 40, 224, 237
 Panéas : p. 74 n. 5
 Pannonie : p. 224

- Parachoathras (Monts) : p. 56
 Parthie Parthes : p. 38, 40, 44, 45, 48, 50, 52 n. 78, 53, 56, 56 n. 8, 57, 57 n. 18, 58, 74 n. 9, 79-82, 79 n. 4 n. 6, 90-93, 95, 104 n. 248, 109, 110, 127 n. 38, 129, 130, 144, 157, 158, 171 n. 194, 205 n. 139, 223
 Pasa-(ou Pit-)Ardašīr (Voir Ḥaṭṭā) : p. 157
 Pasargades : p. 38
 Pella : p. 251
 Pergame : p. 232
 Pérozormiz (Prūharmān) : p. 48 n. 46 n. 47
 Perrhé : p. 66
 Perse (Fārs) Persans : p. 47 n. 27, 36-39, 37 n. 95, 43, 50, 52 n. 78, 55-57, 56 n. 9 n. 12, 62-65, 63 n. 15, 71, 74, 75, 77, 78, 80, 80 n. 10, 81, 86, 87, 90-93, 91 n. 131, 95 n. 171, 101 n. 226, 103, 105-110, 110 n. 296, 111 n. 1, 114-116, 114 n. 22 n. 26, 115 n. 27 n. 34, 121, 125, 129, 130, 135, 153, 155, 157, 158, 160-162, 163 n. 108, 164, 165, 167, 169, 178, 179, 182, 183, 183 n. 302, 186, 189, 191, 193, 195, 203, 203 n. 127, 209, 213 n. 217, 215, 216, 216 n. 239, 219, 224, 228, 231, 233, 236-238, 237 n. 72, 240-245, 240 n. 95-96, 241 n. 97, 244 n. 119, 245 n. 130, 248 n. 143, 249, 253-260
 Persépolis : p. 37 n. 98, 97 n. 194, 154, 156 n. 34
 Pétra : p. 94 n. 157, 237
 Phénicie : p. 37, 56, 57 n. 15, 62, 69, 224, 253
 Pherat de Mésène : p. 94-96, 96 n. 177, 135, 135 n. 116, 147, 149, 157, 175, 240, 241 n. 97
 Phréata : p. 155
 Phrygie : p. 37, 40, 125-127, 166, 203, 204, 224, 233, 237
 Pisidie : p. 37
 Pont : p. 40, 56 n. 8, 58, 62-64, 65 n. 28, 124, 166, 204, 204 n. 130, 237
 Pumbedita : p. 200 n. 100
 Qabira : p. 56 n. 10
 Qandahar : p. 50, 101, 171 n. 189
 Qatrabul Kētarbōl : p. 48 n. 46 n. 47
 Qennešrin : p. 66
 Rām Ardašīr : p. 157
 Rasvand : p. 162 n. 102
 Ray : p. 50, 91, 93, 131, 174, 176, 238, 241
 Rébek : p. 63
 Rēw-Ardašīr : p. 95 n. 170, 110, 110 n. 294 n. 296, 149, 157, 178-180, 178 n. 263, 179 n. 268, 213, 219, 220, 240-242, 240 n. 95, 241 n. 97 n. 101
 Rhakoundia : p. 156
 Rhéphanea : p. 155
 Rhétie : p. 224
 Rīma : p. 175
 Rīšahr : p. 178
 Rome : p. 37, 48, 49 n. 50, 77, 78, 90 n. 127, 94 n. 156, 111, 113, 115 n. 27, 124, 124 n. 16, 125, 129, 138, 144, 144 n. 57, 156, 164, 164 n. 123, 165, 191, 210, 211, 220, 232, 237, 239 n. 83, 242, 245, 253 n. 169, 254-258
 Samarkand : p. 50, 131 n. 79
 Samarra : p. 157
 Samosate : p. 66, 155, 196
 Sar Mašhad : p. 101, 186, 192
 Saracènes : p. 55 n. 5, 90, 90 n. 127
 Sardes : p. 38
 Sarmatie d'Asie Sarmates : p. 37, 46
 Satala : p. 155
 Sattagydie : p. 38
 Sava Sāwah-Qāšān au S.O. de Téhéran : p. 116
 Sawād : p. 78, 158, 199
 Scythes : p. 34, 34 n. 75, 38, 59, 59 n. 35-36, 74, 98, 130 n. 65, 259
 Scythopolis : p. 237
 Sébaste : p. 156
 Séistān (Voir Drangiane) : p. 97, 117 n. 48, 219
 Séleucie-Ctésiphon (Maḥozē, al-Madā'in) : p. 23 n. 20, 28, 47 n. 34, 50, 71, 75, 77, 78, 93, 94, 96 n. 177, 100 n. 218, 105, 105 n. 253, 109, 110, 113, 121, 133, 135, 138, 147, 159, 161 n. 82, 166, 166 n. 149, 168, 170-173, 171 n. 194-195, 172 n. 199, 175, 185, 186, 192, 195 n. 62, 196, 198, 200 n. 100, 206, 208, 211-213, 216, 217, 222, 227-231, 235, 236, 238-252, 241 n. 101, 248 n. 143, 254-258, 260
 Séleucie de Syrie : p. 155, 156
 Sélinous : p. 156
 Senaar : p. 37, 78, 106
 Sères : p. 93, 144, 145, 145 n. 67
 Šād-Šāpūr (Raīma) (Voir Dayr Mihraq) : p. 157, 158, 163, 236 n. 65, 240
 Šahrgard : p. 26 n. 29, 71 n. 77, 135, 167, 170, 237
 Šigar : p. 135
 Šīr : p. 113
 Šūštar, Šūšterē : p. 158, 159, 161-163, 170, 175, 177, 198, 236 n. 65, 240
 Sicile : p. 232
 Side : p. 56 n. 9
 Sidon : p. 153
 Sind : p. 53 n. 82, 74, 86, 87, 92, 97
 Singar : p. 155, 156, 165, 166, 196
 Sinope : p. 59, 59 n. 36, 220
 Sirāf : p. 50
 Socotra (île) : p. 45, 50, 97, 97 n. 190, 104, 177 n. 254
 Sogdiane : p. 38, 93, 104 n. 248, 160, 181, 183 n. 305, 184
 Sophène Sophéniens : p. 62, 69, 70, 73, 74, 74 n. 5
 Soura : p. 155
 Soussiens : p. 55 n. 3
 Suanir : p. 63-65
 Sūra : p. 200 n. 100, 208
 Sūrestān : p. 71, 158
 Susiane Suse : p. 37, 37 n. 98, 89 n. 121, 93, 106, 131, 153, 157, 158, 167, 172, 173 n. 209, 175, 176, 198, 206, 216, 236 n. 65, 238, 240, 259
 Svanètes Suani Souans : p. 64
 Syrie Syriens : p. 35 n. 85, 37, 39, 40, 49, 57, 57 n. 18, 58, 61, 69 n. 58, 70 n. 61 n. 69, 71, 71 n. 73, 79, 88, 89, 104 n. 248, 109 n. 291, 111 n. 1, 126, 127 n. 38, 128, 154-156, 158, 161, 162 n. 103, 166, 166 n. 147, 167, 167 n. 154, 173, 177, 179, 180, 182, 183, 183 n. 298, 186, 189, 190, 193, 194, 197, 199-205, 201 n. 109, 204 n. 130, 207 n. 163, 208, 209 n. 181, 210, 211, 214, 218, 218 n. 253, 224, 232 n. 40, 235, 237, 259

Tab (rivière) : p. 178, 178 n. 263
 Tabaristān : p. 64
 Takht-i-Bahī : p. 97
 Takht-i-Kaisar : p. 170
 Taprobane (île) : p. 45 n. 16, 87, 96, 103 n. 239
 Tarse : p. 155
 Tarsis : p. 57 n. 14
 Tawaz (port fluvial de Perse) : p. 157
 Taxila : p. 93, 97-100, 100 n. 219, 101 n. 224 n. 226, 104
 Tell 'Adé : p. 66
 Tella : p. 239, 244
 Thébaïde : p. 37, 221
 Thrace : p. 38, 224, 233
 Tigranakert : p. 154 n. 6
 Tigre : p. *passim*.
 Tīrān : p. 91 n. 130, 110 n. 301
 Transjordanie : p. 139, 144 n. 57
 Transoxiane : p. 205
 Turān : p. 150, 220
 Turcs : p. 37, 134 n. 110, 164
 Turfān : p. 77 n. 3, 109, 141, 177
 Ṭuwāna : p. 165
 Tyr : p. 57, 125, 232, 253
 Ur : p. 40 n. 111, 127
 Urmia Ourima : p. 96 n. 177, 116, 198, 202
 Vazurg-Šāpūr Buzūrg-Šāpūr ('Akoborā, Marw-Šāpūr) : p. 158
 Victorieux (Mont, Mont Nūd) : p. 112, 113, 113 n. 14, 116
 Vologésias : p. 127, 127 n. 36, 172
 Wāsiṭ : p. 138, 199, 205 n. 138
 Weh-Ardašīr : p. 157, 159, 171
 Weh-Šāpūr (Voir Bišāpūr) : p. 157, 158, 161
 Yabneh : p. 193
 Yémen : p. 55, 78, 97
 Zabdicène : p. 15, 70
 Zabē : p. 160
 Zagros : p. 56, 93 n. 153, 159, 199, 246
 Zaītha : p. 234
 Zamm : p. 205 n. 139
 Zarewand : p. 47 n. 38
 Zéphyron : p. 155
 Zeugma : p. 66, 94, 155, 180, 196, 196 n. 70

INDEX GÉNÉRAL

Araméen : p. 52, 100, 100 n. 216, 105, 107, 144, 153, 166-168, 167 n. 152, 172-180, 172 n. 201, 183, 184, 190 n. 10, 191 n. 14 n. 21, 193, 194, 206, 207, 207 n. 159, 225, 240-242, 259
 Artāštansalār : p. 163
 Ascension : p. 22, 23, 27, 31, 31 n. 60, 36, 41, 230
 Baptisme Baptiste Baptême : p. 137-143, 145-148, 145 n. 68, 146 n. 76, 147 n. 87, 148 n. 99, 150, 151, 259
 Baptistère : p. 127, 179
 Benay benat qeyāmā : p. 182, 201
 Brahmanes : p. 49, 49 n. 56, 50, 100
 Catholicos : p. 105, 110, 110 n. 296, 168, 179, 179 n. 268, 227, 230, 236, 240, 241 n. 101, 254, 257

Couvent, Monastère : p. 66, 71 n. 75, 105, 107 n. 279, 108, 108 n. 286, 109 n. 291, 182, 183, 212, 213, 219, 231, 240 n. 95, 241 n. 97
 Déportations Déportés : p. 121, 127, 130, 133, 135, 137, 153-171, 153 n. 1, 173, 174, 176, 177, 179-184, 186, 191, 193, 195, 204, 237, 257, 259, 260
 Desponsynes : p. 231 n. 32, 251
 Didascale : p. 49, 50, 201, 208, 213, 214
 Dyophysite : p. 257
 École : p. 100 n. 217, 102 n. 232, 110 n. 294, 136, 195, 199, 208-215, 209 n. 181, 213 n. 217-218 n. 221
 Édité de Milan (en 313) : p. 184
 église : p. 71 n. 77, 89 n. 112, 106-109, 108 n. 279, 116, 116 n. 43, 212, 213
 Exarque : p. 253
 Exilarque, *reš galūtha* : p. 199, 202, 208, 208 n. 169, 250-252, 259
 Feu : p. 145, 145 n. 70-71
 Gymnosophistes : p. 49
 Jacobite : p. 79 n. 6, 85, 85 n. 76, 87 n. 92, 216 n. 239, 255
 Juifs Judaïsme : p. *passim*
 Ka'aba de Zoroastre (Voir Kirdīr, Naqš-i Rustam) : p. 49 n. 59, 130, 149, 157, 160, 185, 187, 192
 Lettres : p. 86, 206, 239
 Loyauté politique (espion) : p. 165, 166, 224, 256
 Mage magisme : p. 15, 23, 24 n. 22, 28 n. 41, 58, 57 n. 21, 63 n. 15, 97 n. 194, 111-117, 112 n. 9, 113 n. 14, 114 n. 25-26, 115 n. 28 n. 30 n. 34, 116 n. 42-43 n. 45-46, 117 n. 52, 149, 183, 184 n. 307, 186, 199, 242
 Marchand : p. 45, 50, 87, 94, 97, 99 n. 210, 105, 107, 107 n. 273, 109, 127, 127 n. 236, 147, 163 n. 113, 174, 183, 185, 185 n. 308, 215-222, 216 n. 239, 217 n. 241, 218 n. 249 n. 251, 219 n. 260, 221 n. 284, 225, 253
 Martyre : p. 47, 52 n. 78, 61, 63, 71 n. 71 n. 73, 73, 79 n. 6, 84-86, 84 n. 50, 88-90, 92, 98, 125, 132, 159, 160, 164, 211, 231, 233, 234
 Métropole Métropolitain : p. 105, 110, 124, 132, 133, 135 n. 116, 167 n. 155, 168, 178, 179, 228, 229, 231, 232, 236, 237, 240-242, 241 n. 97 n. 101, 254, 257
 Monophysite : p. 56 n. 15, 80 n. 13, 89, 91 n. 131, 185
 Mosaïque : p. 124 n. 13, 162,
 Mousson : p. 50, 53 n. 82, 55
 Mowbed : p. 101, 183, 185, 187
 Paideia : p. 208-215, 209 n. 178, 210 n. 185, 259
 Patriarcat Patriarche : p. 84 n. 59, 105, 105 n. 253, 109, 110, 110 n. 296, 168, 174, 181, 192 n. 27 (juif), 198 (juif), 202, 227, 231, 233, 236, 239-242, 239 n. 86, 240 n. 95-96, 241 n. 101, 250-255, 257, 258
 Pèlerinage : p. 164, 252, 254
 Pentecôte : p. 19, 31 n. 60, 33, 48, 56 n. 8, 77, 113 n. 14
 Persécution : p. 105, 132, 135, 156, 159, 160 n. 74, 161, 163, 164, 167, 187, 191, 198, 224, 224 n. 311, 229, 232
 Philhellène : p. 49
 Philoponos : p. 212, 212 n. 214, 214, 215, 225, 259

Philosophe : p. 26, 30 n. 55, 44, 49 n. 54, 94, 99, 109, 124, 129, 171 n. 195, 204, 208-212, 213 n. 217, 214, 215, 232
Polis : p. 171-173, 260
 Port : p. 102 n. 233, 103, 147, 218, 218 n. 250
 Presbytre : p. 29, 170, 202, 231 n. 32
 Primat : p. 168-170, 175, 185, 185 n. 311, 227, 228, 230, 233-239, 254, 255
 Prisonniers : p. 84, 156, 158, 159, 164, 180, 182, 183 n. 299
 Pyrées : p. 135
Qirougbedh : p. 163
 Reliques Reliquaire : p. 19, 49 n. 50, 66, 71 n. 71, 87-89, 89 n. 112, 92, 107, 108, 108 n. 279, 123, 176, 206
 Sacrifice : p. 145, 147 n. 84
 Samanes : p. 49
 Sanctuaire : p. 29, 88
 Sarmanes : p. 49, 50
 Satrape : p. 104, 195 n. 62
 Soie : p. 145, 162, 216 n. 239, 219, 220, 220 n. 277, 253
 Synode : p. 124, 130, 142, 159, 160 n. 77, 163, 163 n. 108, 170, 174-177, 179, 235, 236, 236 n. 62, 238-240, 242, 242 n. 103, 244 n. 123, 245 n. 128, 254, 255, 257, 258, 260
 Temple : p. 195 n. 62, 198, 213, 252
 Tolérance (édit) : p. 160 n. 74, 260
 Zoroastrisme Zoroastrien : p. 38 n. 102, 56 n. 9, 58, 115-117, 131, 132, 135, 145, 160 n. 74, 165 n. 129, 185, 185 n. 313, 186, 193, 195 n. 62, 213, 223, 242, 242 n. 104, 248 n. 142, 260

INDEX DES RÉFÉRENCES BIBLIQUES

Gn I, 28 : p. 35, 41
 Gn II, 8 : p. 39
 Gn IX, 18 ; 10 : p. 115
 Gn X, 1-31 : p. 37, 37 n. 94, 74
 Gn X, 32 : p. 37
 Gn X-XI : p. 37
 Gn XI, 1-8 : p. 33
 Gn XI, 10-26 : p. 37
 Gn XIV, 15 : p. 39 n. 104
 Gn XVII, 12 : p. 218
 Gn XLIX, 5-7 : p. 34 n. 82
 Gn XLIX, 14 : p. 252
 Ex IV, 10, 15 : p. 32
 Ex XXIII, 18 : p. 147
 Ex XXV, 9, 40 : p. 102 n. 232
 Lv XI, 31-45 : p. 142
 Lv XV, 31 : p. 142
 Nb XIV, 17 : p. 111
 Nb XIX, 13-20 : p. 142
 Nb XXIV, 1-15 : p. 37 n. 94
 Nb XXVI, 52-56 : p. 34 n. 77, 37 n. 94
 Nb XXXIII, 54 : p. 34 n. 77
 Nb XXXIV, 13 : p. 34 n. 77
 Nb XXXIV, 15 : p. 34 n. 79
 Nb XXXVI, 2 : p. 34 n. 77

Dt IV, 47 : p. 39 n. 104
 Dt VIII, 4 : p. 214
 Dt XI, 26 : p. 196 n. 73
 Dt XIII, 17 : p. 252
 Dt XXX, 15-20 : p. 196
 Dt XXXIII, 17 : p. 252 n. 164
 Jos XIII, 15-XIX : p. 34 n. 80, 39 n. 104
 Jos XXI, 4-8 : p. 34 n. 77
 Jg I, 3 : p. 34 n. 77
 Jg XX, 9-10 : p. 34 n. 78
 1 S XV, 23 : p. 34
 1 Ch III, 1-24 : p. 250
 1 Ch VI, 46-50 : p. 34 n. 77
 1 Ch XXIV, 1-19, 20-31 : p. 33 n. 74
 2 Ch XXIV, 20-22 : p. 114 n. 22
 Ne X, 33-34 : p. 202
 Ps 72, 10-11 : p. 113, 115
 Ps 105, 46 : p. 187
 Ct IV, 6, 8, 11 : p. 114 n. 26
 Sg IX, 8 : p. 102 n. 232
 Sg XXVI, 30 : p. 102 n. 232
 Is I, 7 : p. 145 n. 70
 Is VI, 7 : p. 32
 Is XI, 1 : p. 191 n. 14
 Is XIV, 19 : p. 191 n. 14
 Is XXXII, 20 : p. 252
 Is XXXIV, 17 : p. 31
 Is XXXIX, 1 : p. 114
 Is LX, 1-6 : p. 113
 Is LX, 21 : p. 191 n. 14
 Jr I, 6 : p. 32
 Jr I, 9 : p. 32
 Jr II, 7 : p. 35
 Jr XX, 7-9 : p. 32
 Ez XVI, 46 : p. 39 n. 104
 Ez XXI, 3 : p. 145
 Ez XXXVIII-XXXIX, 20 : p. 74
 Ez XLVII, 13-23 : p. 34 n. 79, 39 n. 104
 Ez XLVIII, 7-29 : p. 41 n. 119
 Dn I, 7 : p. 115 n. 32
 Dn III : p. 115 n. 32, 117 n. 52
 Dn IV, 2-3 : p. 39
 Dn IV, 5 ; 16 : p. 115 n. 32
 Dn V, 1 : p. 115 n. 32
 Dn VII, 2 : p. 35 n. 85
 Dn VII, 6 : p. 39
 Dn VII, 10 : p. 145 n. 70
 Os IV, 12 : p. 34 n. 75
 Am VII, 4 : p. 145
 Ab 11 : p. 34 n. 78
 Na III, 8-11 : p. 34 n. 78
 Za IX, 9 : p. 252, 252 n. 164
 Mt I, 1-17 : p. 247, 247 n. 133, 250
 Mt I, 20 : p. 250
 Mt II, 1-12 : p. 111, 250
 Mt III, 9 : p. 142
 Mt III, 11 : p. 145 n. 70

- Mt VI, 19-21 : p. 102
 Mt VI, 25-34 : p. 22
 Mt VIII, 23-27 : p. 217 n. 246
 Mt VIII, 28-29 : p. 27
 Mt IX, 1-8 : p. 27
 Mt X, 1 : p. 27
 Mt X, 3-4 : p. 43, 61, 67
 Mt X, 14-15 : p. 33 n. 74
 Mt X, 19-20 : p. 22
 Mt X, 26b-27 : p. 22
 Mt X, 32-33 : p. 144 n. 63
 Mt XII, 46-50 : p. 61 n. 1, 248
 Mt XIII, 55 : p. 61, 248 n. 138
 Mt XIX, 28 : p. 33
 Mt XVI, 13-20 : p. 255
 Mt XVI, 19-20 : p. 22
 Mt XVIII, 10 : p. 181
 Mt XX, 19 : p. 27
 Mt XXI, 23-24, 27 : p. 29 n. 48
 Mt XXI, 28 : p. 20
 Mt XXIII, 35 : p. 114 n. 22
 Mt XXVII, 13-14 : p. 27
 Mt XXVII, 26 : p. 27
 Mt XXVII, 57-58 : p. 27
 Mt XXVIII, 9-17 : p. 27
 Mt XXVIII, 18-19 : p. 29
 Mt XXVIII, 20 : p. 22
 Mc I, 21-28 : p. 27
 Mc II, 2-12 : p. 27
 Mc III, 15 : p. 22, 27
 Mc III, 18-19 : p. 43, 52, 61, 67
 Mc III, 21 : p. 248 n. 139
 Mc III, 31-35 : p. 61 n. 1, 248
 Mc IV, 35-41 : p. 217 n. 246
 Mc VI, 3 : p. 61, 247
 Mc VI, 4 : p. 248 n. 139
 Mc VI, 7 et 13 : p. 27, 67
 Mc VII, 43b : p. 27
 Mc VIII, 38 : p. 144 n. 63
 Mc X, 34 : p. 27
 Mc XI, 28-29, 33 : p. 29 n. 48
 Mc XIII, 34 : p. 29
 Mc XV, 3-5 : p. 27
 Mc XV, 15 : p. 27
 Mc XV, 43-45 : p. 27
 Mc XVI, 9-12, 14 : p. 27
 Mc XVI, 15 : p. 41
 Mc XVI, 17-18 : p. 29
 Lc I, 8-9 : p. 35
 Lc II, 4 : p. 250
 Lc III, 8 : p. 142
 Lc III, 23-38 : p. 247, 247 n. 133, 250
 Lc IV, 31-37 : p. 27
 Lc IX, 1 et 6 : p. 27
 Lc IX, 26 : p. 144 n. 63
 Lc V, 17-25 : p. 27
 Lc VI, 14-15 : p. 43, 52
 Lc VI, 16 : p. 61
 Lc VIII, 19-21 : p. 61, 248
 Lc VIII, 22-25 : p. 217 n. 246
 Lc VIII, 55b : p. 27
 Lc X, 1, 17 : p. 19
 Lc X, 12-15 : p. 33 n. 74
 Lc XI, 51 : p. 114 n. 22
 Lc XII, 1 : p. 27
 Lc XII, 8-9 : p. 144 n. 63
 Lc XII, 22-31 : p. 22
 Lc XII, 33-34 : p. 102
 Lc XVIII, 33 : p. 27
 Lc XX, 2, 8 : p. 29 n. 48
 Lc XX, 11 : p. 250
 Lc XXI, 14-18 : p. 22
 Lc XXII, 30 : p. 33
 Lc XXIII, 16 : p. 27
 Lc XXIII, 34 : p. 250
 Lc XXIII, 52 : p. 27
 Lc XXIV, 15 et 36 : p. 27
 Lc XXIV, 49 : p. 22
 Jn I, 44 : p. 34
 Jn I, 45-50 : p. 43
 Jn IV, 12 : p. 142
 Jn VI, 66-69 : p. 248
 Jn VII, 5 : p. 248 n. 139
 Jn VIII, 39 et 56 : p. 142
 Jn XI, 16 : p. 248
 Jn XIII, 2 : p. 61
 Jn XIV, 6 : p. 22
 Jn XIX, 25 : p. 246
 Jn XIX, 34 : p. 27
 Jn XIX, 41 : p. 250
 Jn XVI, 13 : p. 22
 Jn XX, 14-19 : p. 27
 Jn XX, 24 : p. 248
 Jn XXI, 1 : p. 27
 Jn XXI, 2-3 : p. 43, 248
 Ac I, 8 : p. 22
 Ac I, 10-11 : p. 27
 Ac I, 13 : p. 61
 Ac I, 23 : p. 64
 Ac II, 1-11 : p. 22
 Ac II, 9-11 : p. 38, 39, 40
 Ac II, 42 : p. 28 n. 44
 Ac V, 17 : p. 190 n. 9
 Ac VII, 44 : p. 102 n. 232
 Ac VIII, 26-40 : p. 55
 Ac XI, 19-26 et Ac XI, 26 : p. 236
 Ac XII, 2 : p. 40
 Ac XIII, 4 : p. 205 n. 148
 Ac XIV, 4, 14 : p. 20
 Ac XIV, 26 : p. 205 n. 148
 Ac XIX, 13-15 : p. 25 n. 25
 Ac XV : p. 253
 Ac XV, 5 : p. 190 n. 9
 Ac XVIII, 23 : p. 205 n. 148
 Ac XXII, 5 : p. 202
 Ac XXIII, 23 : p. 253 n. 169
 Ac XXIV, 5 : p. 190 n. 9
 Ac XXV, 1 : p. 253 n. 169

Ac XXVI, 5 : p. 218 n. 257
 Ac XXVI, 12 : p. 29 n. 48
 Rm XII, 11 : p. 214
 Rm XVI, 7 : p. 21 n. 8
 1 Co IV, 9 : p. 21 n. 8
 1 Co IX, 5-6 : p. 21 n. 8
 1 Co XII, 28 : p. 21 n. 8
 1 Co XV, 3-5 : p. 28 n. 44
 1 Co XVI, 1 : p. 202 n. 116
 1 Th II, 7 : p. 21 n. 8
 1 Tm I, 3-4 : p. 203 n. 124
 1 Tm IV, 7 : p. 203 n. 124
 1 Tm VI, 3 : p. 203 n. 124
 2 Co IV, 7 : p. 27 n. 38
 2 Co IX, 2 : p. 214
 2 Co V, 20 : p. 28 n. 44
 2 Co VII, 11 : p. 214
 2 Co VIII, 7-8 : p. 214
 2 Co X, 8 : p. 29
 2 Co XI, 5 : p. 20
 2 Co XI, 13 : p. 20

2 Co XII, 1-5 : p. 146 n. 75
 2 Co XII, 11 : p. 20
 2 Co XIII, 6 : p. 29
 Ga I, 1 : p. 146 n. 75
 Ga I, 11-12 : p. 146 n. 75
 Ga II : p. 253
 Ga IV, 24 : p. 30 n. 55
 Ep VI, 14-17 : p. 224
 Ph III, 2 : p. 20
 Ph III, 20 : p. 30 n. 55
 Tt I, 14 : p. 203 n. 124
 Tt III, 9 : p. 203 n. 124
 He IV, 14-V, 10 et IX : p. 250
 He VIII, 5 : p. 102 n. 232
 He XII, 22 : p. 102 n. 232
 2 P II, 1, 3 : p. 222
 2 P V, 13 : p. 255
 3 Jn 6-8 : p. 201
 Ap XX, 7-15 : p. 74
 Ap XXI, 1-2 ; 10-14 : p. 102 n. 232
 Ap XXII, 16 : p. 111

RES ORIENTALES

ISSN 1142-2831

Res Orientales I (1989)

R. GYSELEN

LA GÉOGRAPHIE ADMINISTRATIVE DE L'EMPIRE SASSANIDE

Res Orientales II (1990)

PRIX, SALAIRES, POIDS ET MESURES

J.-C. COURTOIS, R.J. HEBERT, S. KARWIESE, M. MACUCH, T.C. MITCHELL.

Res Orientales III (1991)

JARDINS D'ORIENT

J.-Cl. DAVID, A. FRÉMONT, M. GAILLARD, J.-J. GLASSNER, D. MATRINGE, Y. PORTER.

Res Orientales IV (1992)

BANQUETS D'ORIENT

M. BERNUS-TAYLOR, M.L. CARTER, D. COLLON, P. DONCEEL-VOÛTE, A. FINET, A. FRÉMONT, A.S. MELIKIAN-CHIRVANI, J. MOULIÉRAC, G.J. VAN GELDER, H.L.J. VANSTIPHOUT, H. WALDMANN.

Res Orientales V (1993)

CIRCULATION DES MONNAIES, DES MARCHANDISES ET DES BIENS

M. ALRAM, mit einem Beitrag von Stefan KARWIESE, O. BOPEARACHCHI, J. ELAYI et G. ELAYI, A. FINET, A. FRÉMONT, Y. PORTER et Z. VESEL, D.T. POTTS, F. THIERRY, M. TUCHSCHERER.

Res Orientales VI (1994)

[ISBN 2-9508266-0-1]

ITINÉRAIRES D'ORIENT. HOMMAGES À CLAUDE CAHEN

H. AHRWEILER, D. AYALON, J.L. BACHARACH, J.-L. BACQUÉ-GRAMMONT, M. BALARD, L. BAZIN, I. BELDICEANU-STEINHERR, A. BRYER, M. CAHEN, J. CHABBI, P. CHALMETA, G. DEDÉYAN, A.-M. EDDÉ, A.S. EHRENKREUTZ, G. FRANTZ MURPHY, J.-C. GARCIN et M.A. TAHER, R.G. KHOURY, B.Z. KEDAR & M. AL-ḤAJJŪJ, M. KERVAN, D. LANGE, B. LEWIS, H.E. MAYER, I. MELIKOFF, F. MICHEAU, Y. RĀGIB, K. MORIMOTO, M. NICOLAS, J. RICHARD, R.B. SERJEANT, M. SHATZMILLER, E.A. ZACHARIADOU.

Res Orientales VII (1995)

[ISBN 2-9508266-1-X]

AU CARREFOUR DES RELIGIONS. MÉLANGES OFFERTS À PHILIPPE GIGNOUX

L. BAZIN, A.D.H. BIVAR, J. DUCHESNE-GUILLEMIN, R.E. EMMERICK, R.N. FRYE, N. GARSOÏAN, G. GNOLI, J.C. GREENFIELD, F. GRENET, R. GYSELEN, J. HARMATTA, J. KELLEN, F.M. KOTWAL, P.G. KREYENBROEK, G. LAZARD, P. LECOQ, A.S. MELIKIAN-CHIRVANI, A. PANAINO, M. ROSEN-AYALON, J.R. RUSSELL, S. SHAKED, N. SIMS-WILLIAMS, P.O. SKJÆRVÆ, W. SUNDERMANN, A. TAFAZZOLI, M. TARDIEU.

Res Orientales VIII (1996)

[ISBN 2-9508266-2-B]

SITES ET MONUMENTS DISPARUS D'APRÈS LES TÉMOIGNAGES DE VOYAGEURS

M. CHAIGNEAU, J. Cl. DAVID, P. GOURDIN, M. HOSSAIN, M. KERVAN, S. MEHENDALE, C. PICARD, Y. PORTER, J. RICHARD, M. SZUPPE, M. TARDIEU, G. A. WIEGERS.

Res Orientales IX (1996)

Michel TARDIEU

[ISBN 2-9508266-3-6]

RECHERCHES SUR LA FORMATION DE L'APOCALYPSE DE ZOSTRIEN ET LES SOURCES DE MARIUS VICTORINUS

Avec une contribution de Pierre HADOT.

Res Orientales X (1997)

[ISBN 2-9508266-4-4]

SCEAUX D'ORIENT ET LEUR EMPLOI

P. AMIET, J.-Cl. CHEYNET, S. HEIDEMANN & C. SODE, Y. KOENIG, J. A. LERNER & P.O. SKJÆRVÆ, M. MACUCH, P. MOLLO, C. NICOLLE, H. PITTMAN, B. SALJE, F. VALLAT.

Res Orientales XI (1998)

[ISBN 2-9508266-5-2]

PARFUMS D'ORIENT

F. AUBAILE-SALLENAVE, S. AUFRÈRE, A. AVANZINI, P. DONCEEL-VOÛTE, E. GARCÍA-SÁNCHEZ, A. INVERNIZZI, I. LUSCHEY-SCHMEISSER, M. MARÍN, A. PANAINO, C. J. ROBIN, F. SANAGUSTIN, G. J. VAN GELDER.

Res Orientales XII (1999)

[ISBN 2-9508266-6-0]

LA SCIENCE DES CIEUX SAGES, MAGES, ASTROLOGUES

A. CAIOZZO, « Le ciel de l'astronome, le ciel de l'astrologue et celui du sorcier, trois conceptions des cieux dans les manuscrits enluminés de l'Orient médiéval », P. CHARLIER, « Splendeur et misère des courtisans, aspects du quotidien des devins à la cour des Sargonides », S. DE MEIS, « Some astronomical phenomena in Iran from 200 to 700 A.D. », J. DILLON, « Plotinus on Whether the Stars are Causes », G. DORIVAL, « L'astre de Balaam et l'étoile des mages », M. ÉTIENNE, « Un curieux objet céleste : le bronze Louvre E 3739 », H. HUNGER, « Babylonische Quellen für die Länge von Tag und Nacht », S. JAMA, « Au plus haut des cieux », U. KOCH-WESTENHOLZ, « The astrological commentary *Šumma Šin ina tāmartšu* Tablet 1 », R. LEMAY, « Des sages antiques aux astrologues médiévaux. Falsafa et astrologie », A. PANAINO, « The Cardinal Asterisms in the Sasanian Uranography », D. PINGREE, « *Māshā'allāh's* (?) Arabic Translation of Dorotheus », V. PORTER and B. AGER, « Islamic amuletic seals: the case of the Carolingian cross brooch from Ballycottin », O. RICOUX, « Les Mages à l'aube du chien », N. THIERRY, « Aux limites du sacré et du magique. Un programme d'entrée d'une église en Cappadoce », R. TURCAN, « Hiérarchie sacerdotale et astrologie dans les mystères de Mithra ».

Res Orientales XIII (2001)

[ISBN 2-9508266-7-9]

DÉMONS ET MERVEILLES EN ORIENT

P. CALLIERI, « In the Land of the Magi. Demons and Magic in the everyday life of pre-Islamic Iran », P. CHARLIER, « De l'abondance à la dévastation, le miracle des intempéries en Mésopotamie », D. DE SMET, « Anges, diables et démons en gnose islamique. Vers l'islamisation d'une démonologie néoplatonicienne », U. KOCH-WESTENHOLZ, « Babylonian views of eclipses », I. LUSCHEY-SCHMEISSER, « Dämonische Kräfte und himmlische Wunder. Ein qadjarischer Wandbehang mit der Darstellung von Yusuf und Suleikha », A. PANAINO, « A Few Remarks on the Zoroastrian Conception of the Status of Anra Mainyu and of the Daēvas », D. PINGREE, « Artificial Demons and Miracles », A. REGOURD, « Le *Kitāb al-Mandal al-sulaymān*, un ouvrage d'exorcisme yéménite postérieur au Ve/XIe s. ? », O. RICOUX, « Le miracle de la Transfiguration ou l'incandescence caniculaire », G. SFAMENI GASPARRO, « Magie et démonologie dans les *Papyrus Graecae Magicae* », J.M.F. VAN REETH « Les démons qui enchantent les instruments de musique. Les sources syriennes des huit modes grégoriens ».

Res Orientales XIV (2002)

[ISBN 2-9508266-8-7]

CHARMES ET SORTILÈGES. MAGIE ET MAGICIENS

F. AUBAILE-SALLENAVE, « *Al-Khiḍr*, "L'homme au manteau vert" en pays musulmans : ses fonctions, ses caractères, sa diffusion », P. CHARLIER, « Intempéries et magie en Mésopotamie ancienne », D. DE SMET, « Les présocratiques et la magie dans la tradition arabe », T. FAHD, « La magie comme "source de sagesse" selon al-Būnī », M. GAILLARD, « Foi héroïque contre magie démoniaque : une lutte exemplaire », R. LEMAY, « Books of Magic in translation from the Arabic and the birth of a theology of the Sacraments of the Church in the twelfth century », C. MÜLLER-KESSLER, « Die aramäische Beschwörung und ihre Rezeption in den mandäisch-magischen Texten am Beispiel ausgewählter aramäischer Beschwörungsformulare », B. THIERRY de Crussol des Epesses, « Le sang et les intailles magiques gynécologiques gréco-égyptiennes », N. THIERRY, « Le devenir du carré magique « sator » en Cappadoce byzantine », E. SANZI, « Mithras between Mystery and Magic », M. SCHWARTZ, « Qumran, Turfan, and Arabic Magic », G. SFAMENI GASPARRO, « Magie et magiciens : le débat entre chrétiens et païens aux premiers siècles ap. J.C. », J. VAN REETH, « Les *magāzil* de Amrit et la Table d'Émeraude », A. WYPUSTEK, « *Calumnia magiae*. Towards a New Study of the Relationship Between Greek-Roman Magic and Early Christianity ».

Éditeur :

GROUPE POUR L'ÉTUDE DE LA CIVILISATION DU MOYEN-ORIENT

13 rue du Fond Garant, 91440 Bures-sur-Yvette (France)

Diffusion :

PEETERS PRESS, Bondgenotenlaan 153, P.B. 41, 3000 Leuven (Belgique).

CAHIERS DE STUDIA IRANICA

ISSN 0993 - 8699

Cahier 1 (1982) Ph. GIGNOUX et R. GYSELEN

SCEAUX SASSANIDES DE DIVERSES COLLECTIONS PRIVÉES

Cahier 2 (1984) R. CURIEL et R. GYSELEN

UNE COLLECTION DE MONNAIES DE CUIVRE ARABO-SASSANIDES

Cahier 3 (1985) Jean DE MENASCE

ÉTUDES IRANIENNES

Cahier 4 (1987) Ph. GIGNOUX et R. GYSELEN

BULLES ET SCEAUX SASSANIDES DE DIVERSES COLLECTIONS

Cahier 5 (1986) Ph. GIGNOUX (ed.)

TRANSITION PERIODS IN IRANIAN HISTORY

Cahier 6 (1988) H. DESMET-GREGOIRE et P. FONTAINE

LA RÉGION D'ARAK ET DE HAMADAN : CARTES ET DOCUMENTS ETHNOGRAPHIQUES

Cahier 7 (1989)

ÉTUDES IRANO-ARYENNES OFFERTES À GILBERT LAZARD

Cahier 8 (1991) Dastur F.M. KOTWAL and J.W. BOYD

A PERSIAN OFFERING. THE YASNA: A ZOROASTRIAN HIGH LITURGY

Cahier 9 (1991) Ph. GIGNOUX

LES QUATRE INSCRIPTIONS DE KIRDĪR. TEXTES ET CONCORDANCES

Cahier 10 (1992) F.M. KOTWAL and P.G. KREYENBROEK

THE HĒRBEDESTĀN AND NĒRANGESTĀN. VOL. I. HĒRBEDESTĀN

Cahier 11 (1992) Ph. GIGNOUX (ed.)

RECURRENT PATTERNS IN IRANIAN RELIGIONS: FROM MAZDAISM TO SUFISM

Cahier 12 (1992) M. SZUPPE

ENTRE TIMOURIDES, UZBEKS ET SAFAVIDES

Cahier 13 (1993) Ph. GIGNOUX et A. TAFAZZOLI

ANTHOLOGIE DE ZĀDSPRAM (Texte traduit et commenté par)

Cahier 14 (1994) F. de CALLATAY

LES TÉTRADRACHMES D'ORODÈS II ET DE PHRAATE IV

[ISBN 2-910640-00-0]

Cahier 15 (1995) J. AUBIN

ÉMIRS MONGOLS ET VIZIRS PERSANS DANS LES REMOIS DE L'ACCULTURATION

[ISBN 2-910640-01-9]

Cahier 16 (1995) F.M. KOTWAL and P.G. KREYENBROEK

THE HĒRBEDESTĀN AND NĒRANGESTĀN. VOL. II. NĒRANGESTĀN

[ISBN 2-910640-02-7]

- Cahier 17 (1995) R. GYSELEN
SCEAUX MAGIQUES EN IRAN SASSANIDE
[ISBN 2-910640-03-5]
- Cahier 18 (1996) A.S. MELIKIAN-CHIRVANI
LES FRISES DU SHĀH NĀME DANS L'ARCHITECTURE IRANIENNE SOUS LES ILKHĀN
[ISBN 2-910640-04-3]
- Cahier 19 (1998) W. FLOOR
THE AFGHAN OCCUPATION OF SAFAVID PERSIA 1721-1729
[ISBN 2-910640-05-1]
- Cahier 20 (1998) M. JAAFARI-DEHAGHI
DĀDESTĀN Ī DĒNĪG. PART I
[ISBN 2-910640-07-8]
- Cahier 21 (1999) R. GYSELEN - M. SZUPPE (ed.)
MATÉRIAUX POUR L'HISTOIRE ÉCONOMIQUE DU MONDE IRANIEN
[ISBN 2-910640-06-X]
- Cahier 22 (2000) M. PFISTERER
EIN SILBERSCHATZ VOM SCHWARZEN MEER. BEOBACHTUNGEN ZUM GELDUMLAUF IM ACHAIMENIDENREICH
[ISBN 2-910640-08-6]
- Cahier 23 (2000) J. AMOUZGAR et A. TAFAZZOLI
LE CINQUIÈME LIVRE DU DĒNKARD
[ISBN 2-910640-09-4]
- Cahier 24 (2002) R. GYSELEN (sous presse)
NOUVEAUX MATÉRIAUX SIGILLOGRAPHIQUES POUR LA GÉOGRAPHIE ADMINISTRATIVE DE L'EMPIRE SASSANIDE (COLLECTION A. SAEEDI)
[ISBN 2-910640-10-8]
- Cahier 25 (2002) PH. HUYSE (ed.) (sous presse)
IRAN : QUESTIONS ET CONNAISSANCES. VOL. I : L'IRAN ANCIEN
[ISBN 2-910640-11-6]

Si l'épopée des premiers disciples du Christ partis vers l'Ouest à la suite de Pierre et de Paul est bien connue, celle des évangélisateurs de l'Orient reste souvent ignorée. À travers des perspectives historiques nouvelles, le présent volume examine les traditions des itinéraires apostoliques, étudie les processus missionnaires et les premiers indices d'une présence chrétienne dans l'empire perse. Les auteurs montrent en particulier comment l'Église syro-orientale réinterprète ses origines en se présentant comme une nouvelle Jérusalem. Un manuel de référence sur l'implantation du christianisme au-delà de l'Euphrate.